ĐỖ MINH HỢP

NHẬP MÔN TRIẾT HỌC



NHÀ XUẤT BẢN GIÁO DỤC VIỆT NAM

ĐỖ MINH HỢP

NHẬP MÔN TRIẾT HỌC

NHÀ XUẤT BẢN GIÁO DỤC VIỆT NAM

LỜI NÓI ĐẦU

Thời gian cuối thế kỷ XIX – đầu thế kỷ XX là thời kỳ diễn ra chuyển biến toàn diện của nền văn minh nhân loại, của toàn bộ trật tự thế giới đã hình thành trước kia. Một trong những xu hướng chuyển biến quan trọng nhất là sự gia tăng chưa từng thấy sức mạnh công nghệ của nhân loại. Một xu hướng khác – toàn cầu hóa đời sống xã hội về các mặt kinh tế, thông tin, chính trị và văn hóa. Cuối cùng, một xu hướng chuyển biến nữa cho thấy sự gia tăng vô tiền khoáng hậu các nhân tố mạo hiểm, các mối nguy hiểm và các thách thức toàn cầu đối với tương lai của toàn bộ nền văn minh nhân loại. Nói cách khác, loài người càng trở nên hùng mạnh hơn, thì tương lai của họ càng trở nên bất định hơn và nguy hiểm hơn.

Loài người đã tin tưởng rằng, nền văn minh hiện đại ngày càng trở nên dễ bị tổn thương hơn. Và nghịch lý gây thất vọng lớn nhất chính là ở chỗ, nhân tố chủ yếu tạo ra mối nguy hiểm lại là bản thân con người với tư cách cái ác tiềm ẩn, với tư cách thực thể có thiên tố thù hằn, vô trách nhiệm, vô liêm sỉ, không ngần ngại sử dụng mọi phương tiện và khả năng để sát hại đồng loại của mình.

Đã đến lúc cần phải thừa nhận rằng, loài người dư thừa của cải vật chất song lại bất lực về phương diện tinh thần, đạo đức. Tồn tại yếu ớt của họ dễ dàng bị phá hủy vào bất kỳ thời điểm nào không những bởi các hậu quả toàn cầu nảy sinh do ác ý của một số kẻ đê tiện, mà còn do tác động của những sai lầm chết người từ phía một nhà chính khách, một doanh nhân, một nhà truyền giáo đánh mất cảm giác hiện thực, của bất kỳ một người nào đó vô ý hay chủ ý truyền bá những giá trị giả dối hoặc không nhận thấy những hạn chế về mặt đạo đức của mình.

Như vậy, vấn đề là ở chỗ, quyền lực của các cộng đồng người đối với tự nhiên, đối với các quá trình kinh tế – xã hội và chính trị được kết hợp với sự bất lực trong việc hiểu biết về thế giới nội tâm của con người riêng biệt và trong việc không có khả năng tác động đến thế giới ấy. Các công nghệ hữu hiệu đã được tạo ra nhằm điều khiển ý thức con người, nhằm bắt hành vi của họ phục tùng ý chí của người khác. Song người ta vẫn không thể tạo ra được các thể chế và các cơ chế xã hội góp phần nâng cao phẩm giá đạo đức của con người và chống lại cái ác. Hơn nữa, việc thực hiện các quy tắc đạo đức trên thực tế thường bị coi hoặc là việc xâm phạm các quyền tự do của cá nhân, hoặc là một sự không tưởng giả nhân giả nghĩa. Rốt cuộc là những giá trị và những chuẩn tắc đạo đức dường như bị thủ tiêu tận gốc, hoặc bị coi là ảo tưởng.

Bước ngoặt trong phát triển của nền văn minh theo hướng chủ nghĩa phi đạo đức (immoralisme) hiếu chiến là một trong những hệ quả của sự tiến bộ về công nghệ thuần túy ở thời cận đại và ở thời hiện đại. Loài người đã có những phương án đối chọi, nhưng họ đã bỏ qua chúng không chỉ do những nguyên nhân và những kích thích vật chất. Sự khủng hoảng của văn hóa phương Tây đóng một vai trò quan trọng ở đây, nó đã bộc lộ ra ngay ở thế kỷ XIX, đã trở thành nhân tố quyết định đời sống tinh thần

của phương Tây và của toàn bộ nền văn minh ở thế kỷ XX. Và một trong những biểu hiện của sự khủng hoảng ấy là việc biến triết học từ nhân tố quyết định mục đích trở thành thủ thuật và công nghệ tư duy. Dưới tác động của những trào lưu tư tưởng đa dạng như chủ nghĩa thực chứng, triết học phân tích, chủ nghĩa cấu trúc, chủ nghĩa hậu hiện đại,.., đạo đức học dường như đã bị tách biệt khỏi lĩnh vực triết học và khoa học, nhận được địa vị nhận thức luận đáng hoài nghi, trở nên gần gũi với mê tín dị đoan và tục thờ ngẫu tượng.

Trong khi đó, thì xa xưa cho tới nay, chính các nhà hiền triết là những người luôn dành toàn bộ cuộc đời mình, tất cả mọi nỗ lực của mình để tìm kiếm các cơ sở tối hậu của nhân tính và con đường đạt tới nó, giải thoát, cứu rỗi, giải phóng nhân tính khỏi sự áp bức, nô dịch của những cái phi nhân tính ở nơi con người và ở thế giới bao quanh con người. Để tồn tại với tư cách loài Người, cộng đồng *văn minh* hiện đại cần phải trở thành cộng đồng *văn hóa* theo đúng nghĩa của từ này. Quay lại với tinh hoa, sáng tạo của các triết gia, đặc biệt là những tư tưởng then chốt của các ông như một con đường hữu hiệu để chúng ta tự giáo dục mình trở thành những sinh thể văn hóa, qua đó tạo lập một ngôi nhà – Tổ quốc chung của loài Người trên Trái Đất thân yêu của mình. Đây là mục đích của cuốn sách này.

Cuốn sách bao gồm những tư tưởng, những ý kiến, những quan niệm và những đánh giá của các nhà triết học ở các thời đại khác nhau, được lựa chọn theo cách đề cập đến tất cả mọi vấn đề cơ bản của triết học có hệ thống: lý luận về tri thức triết học, lý luận triết học về tồn tại và lý luận nhận thức. Cuốn sách được dành cho sinh viên và nghiên cứu sinh đang nghiên cứu triết học, cho tất cả những người quan tâm đến hệ vấn đề triết học. Đây là những kiến thức cơ bản nhất, cần thiết cho mỗi người có mong muốn tiếp cận với lĩnh vực tri thức nhân văn trừu tượng nhưng cũng hết sức thú vị này. Tất nhiên, cuốn sách không tránh khỏi những hạn chế nhất định, tác giả mong muốn nhận được những góp ý chân thành và bổ ích của độc giả nhằm ngày càng hoàn thiện, để cung cấp những tri thức hữu ích hơn cho mục đích tìm tòi "minh triết" của nhân loại.

Thư góp ý xin gửi về: Công ty Cổ phần Sách Đại học – Dạy nghề, HEVOBCO, Nhà xuất bản Giáo dục Việt Nam, 25 Hàn Thuyên, Hà Nội.

ĐỖ MINH HỢP

Phần một

KHÁI NIỆM CHUNG VỀ TRIẾT HỌC VÀ SỨ MỆNH CỦA NÓ

1. QUAN NIỆM CỦA KANT IMMANUEL (1724 – 1804)

Hệ thống tri thức triết học

Triết học là hệ thống tri thức triết học hay tri thức duy lý cấu thành từ những khái niệm. Đó là khái niệm *phổ thông* về khoa học này. Còn theo khái niệm *thế giới* thì triết học là khoa học về những mục đích tối hậu của lý tính con người. Khái niệm cao cả này đem lại cho triết học *danh giá*, tức giá trị tuyệt đối. Nó thực sự là cái mà chỉ một mình nó có giá trị *nội tại* và lần đầu tiên đem lại giá trị cho tất cả những tri thức khác.

Người ta sẽ hỏi triết lý và mục đích cuối cùng của nó – triết học được nhìn nhận theo *khái niệm phổ thông* – được sử dụng để làm gì?

Theo nghĩa triết học kinh viện của từ này thì triết học hàm ý chỉ *kỹ năng*, còn theo nghĩa khái niệm thế giới về nó thì triết học hàm ý chỉ *tính hữu ích*. Do vậy, theo nghĩa thứ nhất, nó là *học thuyết về kỹ năng*; còn theo nghĩa sau – *học thuyết về sự thông thái, là người lập pháp của lý tính*, do đó nhà triết học không phải là bậc kỳ tài về trí tuệ, mà là *người lập pháp*.

Bậc kỳ tài về trí tuệ, hay như Socrates gọi *philodosk* (người yêu thích nghịch lý), chỉ hướng tới tri thức tư biện mà không quan tâm đến việc tri thức ấy phù hợp ở mức độ nào với những mục đích tối hậu của lý tính con người: ông ta đem lại các quy tắc sử dụng lý tính cho mọi mục đích tùy tiện. Nhà triết học thực tiễn – người dạy bảo sự thông thái bằng kỹ năng và việc làm – là nhà triết học theo đúng nghĩa của từ này. Vì triết học là ý niệm về sự thông thái hoàn hảo, chỉ ra cho chúng ta thấy những mục đích tối hậu của lý tính con người.

Triết học theo khái niệm phổ thông có quan hệ với hai sự việc: *thứ nhất*, nguồn dự trữ đầy đủ những tri thức duy lý; *thứ hai*, mối liên hệ có hệ thống giữa những tri thức ấy, hay là sự hợp nhất chúng trong ý niệm về chỉnh thể.

Triết học không những giả định mối liên hệ có hệ thống chặt chẽ như vậy mà còn là khoa học duy nhất có mối liên hệ có hệ thống theo đúng nghĩa và đem lại sự thống nhất có hệ thống cho mọi khoa học khác.

Còn đối với triết học theo khái niệm thế giới thì có thể gọi nó là *khoa học về quy tắc tối cao của việc sử dụng lý tính con người*, vì quy tắc được hiểu là nguyên tắc nội tại của việc lựa chọn giữa những mục đích khác nhau. Vì theo nghĩa sau cùng thì triết học là khoa học về quan hệ của mọi tri thức và của mọi sự sử dụng lý tính với mục

đích tối hậu của lý tính con người, mà với tư cách mục đích tối cao, tất cả những mục đích khác đều phục tùng và trong đó chúng cần phải cấu thành một sự thống nhất.

Có thể quy lĩnh vực triết học theo nghĩa thế giới này về những vấn đề sau đây:

1) Tôi có thể biết gì?

2) Tôi cần phải làm gì?

3) Tôi có thể hy vọng vào cái gì?

4) Con người là gì?

Siêu hình học – trả lời cho vấn đề thứ nhất, *đạo đức* – cho vấn đề thứ hai, *tôn giáo* – cho vấn đề thứ ba và *nhân học* – cho vấn đề thứ tư. Nhưng xét về thực chất, có thể quy tất cả chúng về nhân học, vì ba vấn đề đầu có quan hệ với vấn đề cuối cùng.

Như vậy, nhà triết học cần phải xác định:

1) Nguồn gốc của tri thức,

2) Giới hạn sử dụng có thể được và hữu ích của mọi tri thức,

3) Giới hạn của lý tính.

Điều cuối cùng là quan trọng nhất, và cho dù nhà triết học có thất vọng, cũng là nan giải nhất.

Nhà triết học chủ yếu cần đến hai thứ: 1) Tài năng và kỹ năng để áp dụng chúng vào mọi mục đích có thể có; 2) Thói quen áp dụng một phương tiện này hay một phương tiện khác vào những mục đích nào đó. Có thể hợp nhất hai thứ ấy, vì không có tri thức thì không thể trở thành nhà triết học, nhưng chỉ riêng tri thức cũng không tạo ra được các nhà triết học, nếu mối liên hệ có mục đích giữa mọi tri thức và mọi thói quen không cấu thành một thể thống nhất và không làm nảy sinh ý thức về sự phù hợp của thể thống nhất ấy với các mục đích tối cao của lý tính con người.

Nói chung, không nên gọi nhà triết học là người không biết triết lý. Chỉ có thể học được triết lý nhờ những sự luyện tập và độc lập sử dụng lý tính.

Nếu vậy thì có thể học triết học được hay không? – Bất kỳ nhà triết học nào cũng xây dựng tòa nhà riêng của mình dựa trên đống tro tàn của quá khứ, nhưng tòa nhà ấy không bao giờ đạt tới trạng thái vững chắc ở tất cả mọi bộ phận của mình. Do vậy, không thể nghiên cứu triết học vì *vẫn chưa có triết học như vậy*. Thậm chí nếu giả định thực sự có một thứ triết học như vậy, thì không một ai trong số những người đã nghiên cứu nó, có thể tự nói về mình rằng mình là nhà triết học, vì tri thức của người ấy về triết học bao giờ cũng chỉ mang tính *chủ quan – lịch sử*.

Trong toán học lại khác: hoàn toàn có thể nghiên cứu khoa học này ở một chừng mực nhất định, vì những chứng minh ở đây là hiển nhiên tới mức mỗi người đều có thể tự tin tưởng vào chúng; đồng thời, do tính hiển nhiên của mình, có thể nói, toán học có thể được giữ lại như *kỹ năng đáng tin cậy và vững chắc*.

Ngược lại, những người muốn học triết lý, thì người đó cần phải xem xét tất cả mọi hệ thống triết học chỉ như *lịch sử áp dụng* lý tính và như khách thể để rèn luyện năng lực triết học của mình.

Do vậy, với tư cách một nhà tư tưởng độc lập, nhà triết học chân chính cần phải sử dụng lý tính của mình một cách tự do và độc đáo, chứ không phải bắt chước như nô lệ. Nhưng ông ta cũng không nên sử dụng lý tính của mình *một cách biện chứng*, chỉ định hướng nó vào việc đem lại *vẻ bề ngoài của chân lý và của sự thông thái* cho tri thức. Việc làm này chỉ là việc làm của các *nhà ngụy biện* và hoàn toàn không tương dung với phẩm giá của nhà triết học như người am hiểu và người dạy sự thông thái.

Vì khoa học chỉ có giá trị chân thực nội tại như khí quan của sự thông thái. Với tư cách như vậy, nó cũng cần thiết cho sự thông thái, vì có thể khẳng định: Sự thông thái thiếu khoa học chỉ là cái bóng của sự hoàn hảo mà chúng ta không bao giờ đạt tới được.

Người căm thù khoa học vì tình yêu chỉ đối với sự thông thái được gọi là người ghét lập luận. Sự ghét lập luận thường xuất hiện khi vắng mặt những tri thức khoa học và thói hiếu danh tất yếu gắn liền với nó. Đôi khi bị mắc phải thói ghét lập luận là những người lúc đầu toàn tâm toàn lực cống hiến cho khoa học, nhưng cuối cùng không nhận được một sự thỏa mãn nào từ mọi tri thức khoa học.

Triết học là khoa học duy nhất có khả năng đem lại cho chúng ta sự thỏa mãn nội tâm ấy, vì nó dường như làm cho vòng tròn khoa học khép kín lại và nhờ nó mà các khoa học lần đầu tiên nhận được trật tự và mối liên hệ.

Như vậy, để có thói quen đối với tư duy độc lập hay triết lý, chúng ta cần phải quan tâm nhiều hơn nữa đến các phương pháp sử dụng lý tính, chứ không phải đến bản thân các luận điểm mà chúng ta nhận được nhờ các phương pháp ấy.

* * *

Bất kỳ nhận thức nào căn cứ trên lý tính cũng xuất phát hoặc là từ các khái niệm hoặc là từ việc kiến tạo các khái niệm; nhận thức thứ nhất được gọi là nhận thức triết học, còn nhận thức thứ hai là nhận thức toán học. Trong tất cả các khoa học của lý tính (các khoa học tiên nghiệm) thì chỉ có thể học được toán học, chứ không phải triết học (loại trừ nhận thức lịch sử về triết học), còn đối với lý tính thì trong trường hợp tốt nhất cũng chỉ có thể học được *triết lý*.

Mọi hệ thống nhận thức triết học đều là *triết học*. Chúng ta xem xét nó một cách khách quan, nếu chúng ta hiểu nó là mẫu mực của sự khải cứu có phê phán về mọi thử nghiệm triết lý, của sự khảo cứu có mục đích là bất kỳ triết học chủ quan nào mà tòa nhà rất đa dạng và thường biến. Với nghĩa đó thì triết học chỉ là ý niệm về một khoa học có thể, không được đem lại ở đâu trong kinh nghiệm, nhưng chúng ta cố gắng tiếp cận bằng những con đường khác nhau, cho tới khi chưa phát hiện ra con đường duy nhất và con người vẫn chưa sao chụp được mẫu mực. Khi điều đó chưa đến, vẫn chưa học được triết học. Trên thực tế, nó ở đâu, ai nắm bắt được nó và có thể nhận biết nó theo dấu hiệu nào? Bây giờ chỉ có thể học được triết lý, tức rèn luyện lý tính dựa trên một số minh họa hiện có nhờ tuân theo những nguyên tắc chung, song luôn giữ lại cho lý tính quyền nghiên cứu bản thân cội nguồn của những nguyên tắc ấy, khẳng định hay bác bỏ chúng.

Hiện nay khái niệm về triết học vẫn chỉ là khái niệm *phổ thông*, được coi là khái niệm về hệ thống tri thức chỉ được nghiên cứu với tư cách khoa học nhằm một mục đích thống nhất tri thức ấy một cách có hệ thống, do vậy có sự hoàn hảo của nó về mặt lôgíc nhưng còn có *khái niệm thế giới* luôn đóng vai trò là cơ sở của thuật ngữ "*triết học*", đặc biệt là khi khái niệm này được nhân cách hóa và dường như được biểu thị thông qua lý tưởng về nhà *triết học* như một mẫu mực. Với nghĩa đó thì triết học là khoa học về quan hệ của bất kỳ tri thức nào với những mục đích căn bản của lý tính con người và nhà triết học không phải là bậc kỳ tài về lý tính mà là người lập pháp của lý tính con người. Tự gọi mình là nhà triết học theo nghĩa đó và có kỳ vọng trở nên đứng ngang hàng với mẫu mực chỉ có thể có trong ý niệm, sẽ là quá dũng cảm.

Cho dù lần đầu tiên có tiến xa đến đâu đi chăng nữa trong những nhận thức của lý tính, đặc biệt là trong nhận thức triết học, nhà toán học, nhà khoa học tự nhiên, nhà lôgíc học vẫn chỉ có thể là bậc kỳ tài về lý tính, nhưng chúng ta còn có lý tưởng về thầy giáo dẫn dắt tất cả họ và sử dụng họ như những công cụ để góp phần đạt tới những mục đích căn bản của lý tính con người. Cần phải gọi thầy giáo như vậy là nhà triết học nhưng hiện nay không ở đâu có thầy giáo như vậy, còn ý niệm về sự lập pháp của ông ta có ở trong bất kỳ lý tính nào của con người, nên chúng ta sẽ hoàn toàn bám vào ý niệm này và xác định chính xác hơn triết học định trước sự thống nhất có hệ thống nào nếu xét từ góc độ những mục đích theo khái niệm thế giới ấy.

Những mục đích căn bản vẫn chưa có nghĩa là những mục đích tối cao; mục đích tối cao chỉ có thể là một mục đích (với sự thống nhất có hệ thống hoàn hảo của lý tính). Do vậy chúng hoặc là mục đích tối hậu, hoặc là mục đích thứ yếu, cần phải có quan hệ với mục đích tối cao như là những phương tiện. Mục đích tối hậu không phải cái gì khác như là toàn bộ sứ mệnh của con người và triết học nghiên cứu mục đích ấy được gọi là đạo đức. Do có ưu thế ấy của triết học đạo đức đối với tất cả các hình thức hoạt động khác của lý tính nên những người cố hiểu nhà triết học, đồng thời và chủ yếu là người duy luân lý. Thậm chí hình thức tự chủ bên ngoài đạt được nhờ lý tính hiện nay vẫn đem lại nguyên cớ để gọi con người tự chủ là nhà triết học, mặc dù tri thức của người ấy là hữu hạn.

Sự lập pháp của lý tính con người (triết học) có hai đối tượng là tự nhiên và tự do. Do vậy, bao hàm trong mình luật tự nhiên, cũng như luật (quy tắc) đạo đức, lúc đầu trong hai hệ thống khác nhau, sau đó trong một hệ thống triết học. Triết học tự nhiên có quan hệ với tất cả những gì *đang tồn tại* (thực tồn), còn triết học đạo đức có quan hệ với những gì *cần phải* tồn tại.

Bất kỳ triết học nào cũng hoặc là tri thức căn cứ trên lý tính thuần túy hoặc là tri thức của lý tính căn cứ trên những nguyên tắc kinh nghiệm. Triết học thứ nhất được gọi là triết học thuần túy, còn triết học thứ hai là triết học kinh nghiệm.

Triết học của lý tính thuần túy hoặc là *kiến thức cơ sở* (sự luyện tập sơ bộ), nghiên cứu năng lực của lý tính đối với toàn bộ tri thức tiên nghiệm thuần túy, được gọi là triết học *phê phán* hoặc triết học này là hệ thống của lý tính thuần túy (khoa học), tức

là toàn bộ tri thức triết học (chân thực và hư ảo) căn cứ trên lý tính thuần túy trong mối liên hệ có hệ thống, được gọi là *siêu hình học*. Thêm vào đó, có thể dùng thuật ngữ này để gọi toàn bộ triết học thuần túy, kể cả sự phê phán nhằm nắm bắt việc nghiên cứu tất cả những gì có thể được gọi là *a priori* (tiên nghiệm) và trình bày tất cả những gì cấu thành hệ thống những tri thức triết học thuần túy, phân biệt với việc áp dụng lý tính trong kinh nghiệm và trong toán học.

Siêu hình học được phân chia ra thành siêu hình học áp dụng lý tính thuần túy *một cách tư biện* và *một cách thực tiễn*. Do vậy, nó hoặc là *siêu hình học tự nhiên*, hoặc là *siêu hình học đạo đức*. Siêu hình học tự nhiên bao hàm tất cả mọi nguyên tắc thuần túy của lý tính được xây dựng chỉ dựa trên các khái niệm của tri thức *lý luận* về vạn vật (do vậy, không cần đến toán học), còn siêu hình học đạo đức bao hàm những nguyên tắc quy định một cách tiên nghiệm và làm cho toàn bộ *lối ứng xử* của chúng ta trở nên cần thiết. Đạo đức là quy luật duy nhất của hành vi, có thể được tách ra một cách hoàn toàn *a priori* (tiên nghiệm) từ những nguyên tắc. Do vậy, siêu hình học đạo đức là đạo đức thuần túy, cơ sở của nó hoàn toàn không phải là nhân học (những điều kiện kinh nghiệm). Siêu hình học *theo nghĩa hẹp hơn* thường được gọi là siêu hình học của lý tính tư biện. Vì học thuyết thuần túy về đạo đức dẫu sao vẫn nằm trong một nhánh đặc biệt của tri thức con người, hơn nữa là của tri thức triết học, căn cứ trên lý tính thuần túy, nên chúng ta vẫn giữ lại tên gọi này cho nó, mặc dù không đề cập đến nó ở đây, vì nó không có quan hệ với mục đích của chúng ta.

Cần phải *tách biệt* những tri thức khác nhau về loại hình và nguồn gốc, nghiên cứu tỷ mỷ để chúng không bị lẫn lộn với những tri thức thường gắn liền với chúng trong việc áp dụng. Những gì mà nhà hóa học làm khi phân tích các chất, những gì mà nhà toán học làm trong học thuyết thuần túy của mình về đại lượng, thì nhà triết học lại càng cần phải làm để có khả năng xác định chính xác mức độ, giá trị và ảnh hưởng của các loại hình tri thức đặc biệt trong việc sử dụng lý trí một cách đa dạng. Do vậy lý tính con người, kể từ khi nó bắt đầu tư duy, hay chính xác hơn, suy luận không bao giờ có thể bỏ qua siêu hình học, nhưng đồng thời cũng không thể mô tả siêu hình học một cách được tẩy rửa đủ sạch khỏi những cái xa lạ. Tư tưởng về khoa học như vậy là cổ xưa tới mức giống như lý tính tư biện của con người; nhưng lý tính nào không tư biện, cho dù một cách khoa học hay một cách đơn giản? Cần phải thừa nhận rằng sự khu biệt giữa hai thành tố của tri thức, trong đó một số hoàn toàn thuộc sự chi phối của chúng ta một cách tiên nghiệm, còn số khác chỉ có thể nhận được một cách *a posteriori* (hậu nghiệm) từ kinh nghiệm. Thậm chí các nhà tư tưởng chuyên nghiệp cũng không nhận thấy rõ và không bao giờ có thể xác định được ranh giới của các loại hình tri thức đặc biệt, do vậy không thể thực hiện được ý niệm đích thực của khoa học đã từ lâu làm cho lý tính con người phải quan tâm một cách sâu sắc. Gọi siêu hình học là khoa học về những nguyên tắc đầu tiên của tri thức con người, người ta không hàm ý nói đến một loại tri thức đặc biệt, mà chỉ muốn nói đến mức độ phổ biến của nó, không cho phép phân biệt rõ nó với tri thức kinh nghiệm, vì trong số những nguyên tắc kinh nghiệm, còn có những nguyên tắc chung hơn nào đó, do vậy được đặt cao hơn

những nguyên tắc khác; trong dãy sắp xếp như vậy (trong đó chúng ta không phân biệt những cái được nhận thức một cách hoàn toàn *a priori* (tiên nghiệm) với những cái chỉ được nhận thức một cách *a posteriori* (hậu nghiệm)). Ở đây chúng ta cần phải chỉ ra đường phân định tách biệt bộ phận *thứ nhất* và những thành viên đứng cao hơn của dãy với bộ phận *thứ hai* và những thành viên lệ thuộc? Theo chúng tôi, nếu các thời đại tồn tại của thế giới trong lịch đại chỉ được vạch ra theo con đường phân chia thời gian đã diễn ra thành những thế kỷ đầu tiên và những thế kỷ nối tiếp chúng? Khi đó cần phải đặt ra vấn đề: thế kỷ thứ năm, thứ mười,... có nằm trong số những thế kỷ đầu tiên hay không? Hệt như vậy thì có thể hỏi: Khái niệm "quảng tính" có thuộc về siêu hình học hay không? Các bạn đáp: Có! Vậy còn khái niệm "vật thể"? Có! Vậy khái niệm "vật thể lỏng"? Các bạn sẽ bị luống cuống, vì nếu cứ tiếp tục điều đó như vậy, thì tất cả mọi thứ đều thuộc về siêu hình học. Từ đó chúng ta thấy rõ ràng, chỉ riêng mức độ lệ thuộc (cái riêng vào cái chung) không thể xác định được ranh giới của khoa học, còn trong trường hợp của chúng ta – tính đa dạng hoàn hảo và sự khác biệt về nguồn gốc của tri thức. Mặt khác, tư tưởng cơ bản của siêu hình học bị làm lu mờ còn vì với tư cách nhận thức tiên nghiệm, nó hóa ra đồng tính với toán học ở một chừng mực nhất định, toán học đồng tính với nó xét từ góc độ nguồn gốc tiên nghiệm; nhưng đối với phương thức nhận thức bằng khái niệm, đặc trưng cho triết học trong sự so sánh với phương thức phán đoán một cách *tiên nghiệm*, chỉ dựa trên việc kiến tạo khái niệm đặc trưng cho toán học, thì chúng ta nhận thấy sự khác biệt sâu sắc giữa nhận thức toán học và nhận thức triết học. Thực ra, sự khác biệt này bao giờ cũng được cảm nhận thấy, nhưng không bao giờ được quy về những tiêu chí rõ ràng. Lý do là như sau: Vì bản thân các nhà triết học có quan niệm sai lầm về phát triển tư tưởng của khoa học triết học nên việc xây dựng nó không thể có một mục đích xác định và một phương hướng chính xác; vì các nhà triết học tiện phác họa ra kế hoạch, không biết đến con đường cần phải đi theo và thường xuyên tranh luận với nhau do có những khám phá mà mỗi nhà triết học có được trên con đường đi của mình, nên lúc đầu người khác, sau đó là thậm chí bản thân họ cũng khinh thường khoa học của mình.

Như vậy, nhờ năng lực nhận thức của mình với tư cách nguồn gốc duy nhất, bất kỳ tri thức tiên nghiệm thuần túy nào cũng cấu thành một thể thống nhất đặc biệt. Siêu hình học chính là triết học cần phải trình bày tri thức ấy trong một thể thống nhất có hệ thống. Bộ phận tư biện của nó, bộ phận chủ yếu đã chiếm lấy cho mình tên gọi đó chính là bộ phận của triết học mà chúng ta gọi là *siêu hình học tự nhiên* và nghiên cứu mọi cái đang hiện tồn (chứ không phải những cái cần phải hiện tồn) dựa trên những khái niệm tiên nghiệm, được phân chia như sau: Siêu hình học theo nghĩa hẹp cấu thành từ *triết học tiên nghiệm* và *sinh lý học* lý tính thuần túy. Triết học tiên nghiệm chỉ khảo cứu bản thân *giác tính* và *lý tính* trong hệ thống mọi khái niệm và mọi nguyên lý có quan hệ với các đối tượng nói chung, thêm vào đó các khách thể *có thể được đem lại*, lại không được tính đến. Sinh lý học lý tính thuần túy nghiên cứu *tự nhiên*, tức tổng thể những đối tượng *được đem lại* (không quan trọng là chúng được cảm tính hay trực giác đem lại), do vậy là *sinh lý học* (mặc dù chỉ có sinh lý học duy

lý). Việc áp dụng lý tính trong nghiên cứu duy lý này về tự nhiên hoặc là mang tính vật lý học, hoặc là mang tính siêu vật lý học, nói chính xác hơn, hoặc là mang tính *siêu việt*. Việc áp dụng mang tính vật lý học có quan hệ với tự nhiên, vì nhận thức tự nhiên có thể được áp dụng trong kinh nghiệm, còn việc áp dụng mang tính siêu vật lý học có quan hệ với mối liên hệ giữa các đối tượng kinh nghiệm, mối liên hệ này nằm ngoài mọi kinh nghiệm. Chính vì vậy sinh lý học *siêu việt* này có đối tượng của mình, hoặc là mối liên hệ *bên trong*, hoặc là mối liên hệ *bên ngoài*. Song trong cả hai trường hợp, mối liên hệ ấy đều vượt ra khỏi mọi kinh nghiệm có thể; trong trường hợp thứ nhất, nó là sinh lý học về toàn bộ tự nhiên, tức *nhận thức tiên nghiệm về thế giới*, còn trong trường hợp thứ hai – sinh lý học về mối liên hệ của toàn bộ tự nhiên với bản chất đứng trên tự nhiên, tức *nhận thức tiên nghiệm về Chúa*.

Sinh lý học nội tại xem xét tự nhiên như tổng thể mọi đối tượng cảm tính như chúng được đem lại cho *chúng ta* nhưng chỉ dựa trên các điều kiện tiên nghiệm cho phép chúng nói chung có thể được đem lại cho chúng ta. Nó chỉ có hai loại đối tượng: 1) Các đối tượng cảm tính bên ngoài, do đó tổng thể chúng là *tự nhiên vật chất*; 2) Đối tượng cảm tính bên trong, tâm thần, theo quan niệm cơ bản về nó, là *tự nhiên biết tư duy*. Siêu hình học về tự nhiên vật chất được gọi là *vật lý học* nhưng vì nó cần bao hàm một cách tiên nghiệm chỉ có các nguyên lý nhận thức tự nhiên nên đây là *vật lý học duy lý*. Siêu hình học về tự nhiên biết tư duy được gọi là *tâm lý học*. Cũng vì lý do nêu trên, cần phải hiểu tên gọi này hàm ý chỉ *nhận thức duy lý* về nó.

Như vậy, toàn bộ hệ thống siêu hình học cấu thành từ bốn bộ phận cơ bản là: 1) *Bản thể luận,* 2) *Sinh lý học duy lý,* 3) *Vũ trụ luận duy lý,* 4) *Thần học duy lý.* Trong bộ phận thứ hai, mà chính là trong học thuyết của lý tính thuần túy về tự nhiên có hai thiên: vật lý học duy lý và sinh lý học duy lý.

Bản thân tư tưởng ban đầu về triết học lý tính thuần túy đã định trước sự phân chia như vậy; do vậy, phù hợp với các mục đích cơ bản của lý tính, nó có tính chất xây dựng, chứ không chỉ có tính chất kỹ thuật, tức không căn cứ trên sự giống nhau ngẫu nhiên và không định hướng vào thành công, do vậy nó có tính chất bất biến và lập pháp. Tuy nhiên, ở đây có một số điểm có thể tạo ra sự hoài nghi và làm suy yếu sự tin tưởng vào tính hợp lý của cách phân chia như vậy.

Thứ nhất, tôi có thể chờ đợi tri thức tiên nghiệm, do đó, siêu hình học về các đối tượng như thế nào, vì chúng được đem lại cho các giác quan của chúng ta nên được mang lại một cách *hậu nghiệm*? Làm sao có thể nhận thức được bản chất của các sự vật một cách phù hợp với các nguyên lý tiên nghiệm và đi đến sinh lý học *duy lý*? Câu trả lời của chúng tôi như sau: Chúng ta chỉ lấy từ kinh nghiệm những gì cần thiết để *đem lại* cho chúng ta một phần của cảm giác bên ngoài, một phần của cảm giác bên trong. Cảm giác bên ngoài đạt được chỉ nhờ một khái niệm về vật chất (quảng tính không có sức sống, kín đáo), còn cảm giác bên trong – nhờ khái niệm về thực thể biết tư duy (trong biểu tượng kinh nghiệm bên trong: tôi tư duy). Thêm vào đó, trong toàn bộ siêu hình học nghiên cứu những đối tượng này, chúng ta cần phải hoàn toàn kiềm

chế đối với mọi nguyên lý kinh nghiệm là cái có thể bổ sung một kinh nghiệm nào đó cho khái niệm để phán đoán một điều gì đó về những đối tượng ấy.

Thứ hai, vậy ở đâu còn lại *tâm lý học kinh nghiệm*, tâm lý học bao giờ cũng bảo vệ vị trí của mình trong siêu hình học và hiện nay đang được chờ đợi đem lại nhiều điều để làm sáng tỏ siêu hình học, sau khi người ta đã đánh mất hy vọng đạt tới một cái gì đó theo con đường tiên nghiệm? Tôi trả lời: Nó chuyển sang lĩnh vực được dành cho toàn bộ khoa học tự nhiên kinh nghiệm, mà chính là lĩnh vực triết học *ứng dụng* mà thực ra, gắn liền với triết học thuần túy là triết học bao hàm những nguyên lý dành cho nó nhưng không nên lẫn lộn với nó. Do vậy, tâm lý học kinh nghiệm cần phải được hoàn toàn giải phóng khỏi siêu hình học và nó đã hoàn toàn bị bản thân tư tưởng về siêu hình học loại ra khỏi siêu hình học. Tuy nhiên, theo thói quen trong thế giới khoa học, vẫn cần phải dành cho nó một vị trí khiêm tốn trong siêu hình học (mặc dù chỉ với tư cách là một tình tiết) do những tính toán tiết kiệm, vì nó vẫn chưa phong phú tới mức tự mình cấu thành một đối tượng nghiên cứu, trong khi nó lại quan trọng tới mức hoàn toàn không cho phép loại trừ nó hay chuyển nó cho một khoa học nào khác còn xa lạ với nó hơn siêu hình học. Do vậy, nó chỉ là người ngụ cư sử dụng chốn nương thân cho tới khi chưa tự tìm ra cho mình một nơi ở riêng trong nhân học được nghiên cứu tỷ mỷ (giống như học thuyết kinh nghiệm về tự nhiên).

Do vậy, đó là tư tưởng chung về siêu hình học mà lúc đầu, người ta chờ đợi nhiều hơn so với cần phải đòi hỏi, tự huyễn hoặc mình bằng những hy vọng dễ chịu, và rốt cuộc, nó đã trở thành đối tượng bị mọi người khinh thường, khi mà hy vọng không trở thành hiện thực.

Toàn bộ tiến trình phê phán của chúng tôi đã đủ thuyết phục chúng ta rằng, mặc dù siêu hình học không thể đóng vai trò là nền tảng của tôn giáo, song nó vẫn là chỗ dựa cho nó và lý tính con người, lý tính có bản chất biện chứng, không thể thiếu một khoa học chế ngự và bảo vệ lý tính, nhờ tự nhận thức khoa học và hoàn toàn rõ ràng, tránh khỏi mọi sự phá hại mà lý tính tư biện không tuân thủ quy luật tất yếu tạo ra trong đạo đức và tôn giáo. Do vậy, có thể vững tin rằng, cho dù những người đánh giá khoa học không dựa vào bản chất của nó, mà chỉ dựa vào những kết quả ngẫu nhiên của nó, có thái độ thờ ơ hay khinh thường đối với siêu hình học, thì dẫu sao họ vẫn quay về với siêu hình học như với người tình cãi nhau với họ, vì lý tính cần phải không ngừng làm việc hoặc là để tạo ra những tri thức có căn cứ, hoặc là để phá hủy những tri thức hiện có trong khi các mục đích căn bản của nó bị che khuất ở đây.

Do vậy, siêu hình học về tự nhiên và về đạo đức, đặc biệt là sự phê phán sơ bộ (nhập môn) đối với lý tính dám bay bằng đôi cánh của mình, cấu thành tất cả những gì có thể gọi là triết học theo nghĩa đích thực. Nó đưa tất cả mọi thứ vào mối liên hệ với sự thông thái, nhưng đi trên con đường khoa học, con đường duy nhất mà, khi được kế tục, không bao giờ chấm dứt và cho phép có những sai lầm. Toán học, khoa học tự nhiên và thậm chí những tri thức kinh nghiệm của con người có giá trị quan trọng chủ yếu như phương tiện cho các mục đích ngẫu nhiên. Nếu chúng rốt cuộc trở thành phương tiện cho các mục đích cần thiết và cơ bản của loài người, thì điều này đạt được

không phải cách nào khác như thông qua nhận thức về lý tính dựa trên cơ sở một số khái niệm, nhận thức mà cho dù chúng ta có gọi nó là gì đi chăng nữa, không phải cái gì khác như là siêu hình học.

Chính vì vậy siêu hình học cũng là sự kết thúc toàn bộ *văn hóa* của lý tính con người, thậm chí là cần thiết cả trong trường hợp chúng ta bỏ qua ảnh hưởng của nó như khoa học đến một số mục đích cụ thể. Trên thực tế, nó xem xét lý tính từ góc độ các bản nguyên và các nguyên lý tối cao của lý tính, tức những cái cần phải đóng vai trò cơ sở cho bản thân *khả năng* của một số khoa học và của việc áp dụng mọi khoa học. Với tư cách sự tư biện thuần túy, nó đóng vai trò quan trọng cho việc ngăn chặn những sai lầm lớn hơn so với việc mở rộng tri thức nhưng điều này hoàn toàn không làm tổn thất giá trị của nó, mà thực ra lại đem lại cho nó ưu điểm và quyền uy như người kiểm duyệt đảm bảo trật tự chung, sự nhất trí và thậm chí cả sự thịnh vượng chung trong thế giới khoa học và đòi hỏi việc nghiên cứu nó một cách dũng cảm và có hiệu quả không được bỏ qua mục đích chủ yếu là hạnh phúc của mọi người.

2. QUAN NIỆM CỦA HEGEL GEORG WILHEM FRIDRICH (1770 – 1831)

Điều kiện để triết lý

Vì khoa học này là sự thống nhất giữa nghệ thuật và tôn giáo nên phương pháp trực quan có hình thức bên ngoài của nghệ thuật, hoạt động sáng tạo chủ quan và phân tán nội dung thực thể vốn có của nó ra thành vô số hình thức độc lập, *xét về mặt tổng thể*, sẽ trở thành tôn giáo. Trong tôn giáo, sự xung đột và trung gian hóa của nội dung che đậy được triển khai trong biểu tượng và các hình thức độc lập không những cố kết lại thành một chỉnh thể, mà còn hợp nhất lại thành một *trực giác* tâm linh đơn giản và cuối cùng vươn lên đến *tư duy* có *tự ý thức*. Qua đó tri thức này là *khái niệm* về nghệ thuật và về tôn giáo được nhận thức bằng tư duy, trong đó tất cả những gì khác nhau về nội dung đều được nhận thức như là những cái tất yếu, còn những cái tất yếu này lại được nhận thức như là những cái tự do.

Tương ứng với điều đó, triết học được xác định là nhận thức về tính tất yếu của nội dung trong biểu tượng tuyệt đối, cũng như tính tất yếu của cả hai hình thức – *một mặt*, trực giác trực tiếp và *thi ca* của nó, cũng như *sự Mặc khải* bên ngoài và khách quan được *biểu tượng* đưa ra, còn *mặt khác*, trước hết là sự thâm nhập vào bản thân của chủ thể, cũng như sự hướng ngoại của chủ thể và sự đồng nhất *niềm tin* với tiền đề. Như vậy, nhận thức này là việc *thừa nhận* nội dung ấy và hình thức của nó, là sự *giải phóng* khỏi các hình thức phiến diện và nâng chúng lên đến hình thức tuyệt đối, tức hình thức tự quy định mình như nội dung, luôn đồng nhất với nội dung và thể hiện là nhận thức về tính tất yếu tự nó và cho nó ở trong sự đồng nhất ấy. Vận động này chính là triết học, nó sẽ đạt được khi rốt cuộc đạt tới khái niệm của bản thân mình, tức *nhìn lại* phía sau chỉ như nhìn lại tri thức của mình.

* * *

Nếu ý thức về tự do cần thiết để triết học xuất hiện, thì nguyên tắc này cần phải đóng vai trò là cơ sở cho tính cách dân tộc khởi xướng triết học. Dân tộc sở hữu ý thức đó về tự do, luận chứng sự tồn tại của mình dựa trên nguyên tắc ấy, vì lập pháp và toàn bộ trạng thái của dân tộc chỉ có cơ sở là khái niệm về bản thân mình của tinh thần, là các khái niệm dân tộc ấy sở hữu. Xét về phương diện thực tiễn, sự phát triển của tự do *chính trị hiện thực* gắn liền với điều nói trên; tự do này chỉ thể hiện ở nơi cá thể độc lập, với tư cách cá thể, tự nhận thấy mình là cá thể phổ biến và quan trọng, ở nơi cá thể có giá trị vô hạn, hay nói cách khác, ở nơi chủ thể đạt tới ý thức về nhân cách và do vậy, muốn được thừa nhận là chủ thể độc lập.

Do có mối liên hệ chung ấy giữa tự do chính trị với tự do tư tưởng, nên triết học chỉ thể hiện trong lịch sử ở nơi và vì một chế độ nhà nước tự do hình thành. Do vậy triết học chỉ bắt đầu xuất hiện ở trong thế giới Hy Lạp.

Bất kỳ sự triết lý nào cũng đòi hỏi sự hiện diện một trình độ văn hóa tinh thần xác định của dân tộc. "Chỉ sau khi con người quan tâm đến việc đáp ứng những nhu cầu sinh hoạt, thì họ mới bắt đầu triết lý, – Aristotes nói (Siêu hình học, I, 2)". Vì triết học là hoạt động tự do, vô tư, nên áp lực của dục vọng cần phải biến mất từ trước, sự củng cố, nâng cao và khẳng định tinh thần ở bên trong con người cần phải bắt đầu, những khát vọng cần bị trừ khử, ý thức cần phải phát triển tới mức suy ngẫm về những vấn đề chung. Do vậy có thể gọi triết học là một thứ gì đó xa hoa, vì chính sự xa hoa biểu thị những khoái cảm và những công việc không thuộc về lĩnh vực tính tất yếu ở bên ngoài. Xét về phương diện này, triết học dẫu sao cũng là một cái gì đó có thể bỏ qua được, nhưng vấn đề ở cái mà chúng ta gọi là cái cần thiết. Xét về phương diện tinh thần, chúng ta có thể thừa nhận triết học chính là một cái gì đó cần thiết nhất.

Mặc dù triết học, với tư cách tư duy và nhận thức về tinh thần của thời đại, mang tính tiên nghiệm, song nó căn bản vẫn là kết quả, vì tư tưởng là sản phẩm và thậm chí, có thể nói, sức sống, sự hoạt động tự sinh ra bản thân mình. Hoạt động này bao hàm trong mình yếu tố cơ bản của phủ định, vì sinh cũng là diệt, để tự sinh ra mình, triết học có xuất phát điểm của mình là tự nhiên để sau đó vượt bỏ nó. Do vậy, triết học thể hiện ở thời đại mà tinh thần của dân tộc đã được giải phóng khỏi trạng thái tồn tại hoàn toàn vô vị của cuộc sống tự nhiên nguyên thủy, cũng như khỏi quan điểm quan tâm đắm đuối, vì sự định hướng vào cái riêng này đã trở nên lỗi thời. Giống như tinh thần vượt ra khỏi hình ảnh tự nhiên của mình, thì nó cũng chuyển từ đạo đức hiện thực của mình và cuộc sống tự nhiên sang sự phản tư và sự nhận thức. Hệ quả của bước chuyển như vậy là tinh thần đả phá phương thức tồn tại mang tính tự phát đó, đạo đức đó, niềm tin đó và làm cho niềm tin đó bị dao động, nhờ đó mà giai đoạn suy đồi đạo đức đã bắt đầu.

Tiến trình phát triển tiếp theo thể hiện ở chỗ tư duy tập trung vào bản thân mình. Có thể nói rằng ở đâu mà dân tộc vượt ra khỏi cuộc sống cụ thể của mình, ở đâu mà sự phân chia và khác biệt giữa các đẳng cấp xuất hiện, ở đâu mà bắt đầu có sự tách rời giữa khát vọng tinh thần và hiện thực bên ngoài, ở đâu mà hình thức trước đó của tôn giáo,... không còn thỏa đáng, ở đâu mà tinh thần tỏ thái độ thờ ơ đối với mọi tồn tại

sống động hay không thỏa mãn với nó và đời sống đạo đức suy đồi, thì ở đó người ta triết lý. Tinh thần tìm kiếm nơi cư trú trong lĩnh vực tư duy chính ở trong các thời đại như vậy để tạo ra vương quốc tư tưởng của mình nhằm đối đầu với thế giới hiện thực, và triết học chính là sự áp dụng mà tư duy mang theo mình sau khi nó bắt đầu làm hư hỏng thế giới hiện thực. Khi triết học cùng với những sự trừu tượng hóa của mình trở nên tầm thường, thì sự áp dụng do nó đem lại là sự áp dụng không phải vào hiện thực, mà vào thế giới lý tưởng. Do vậy, các nhà triết học Hy Lạp đã lảng tránh các công việc nhà nước, và nhân dân gọi họ là những kẻ ăn không ngồi rồi, vì họ lẩn trốn vào thế giới tư tưởng.

Hiện tượng này đã được toàn bộ lịch sử triết học khẳng định. Ví dụ, triết học Ionie xuất hiện đồng thời với sự tan rã của các nhà nước Ionie ở Tiểu Á. Socrates và Platon đã không còn cảm nhận thấy thỏa mãn ở trong đời sống nhà nước Athen đang trải qua quá trình suy tàn vào thời kỳ ấy. Platon cố gắng xây dựng nhà nước tốt nhất ở Dyonisia. Như vậy, thời gian thức tỉnh của triết học bắt đầu ở Athen cùng với sự suy tàn của dân Athen. Tại Rome, triết học chỉ được phổ biến sau sự tiêu vong của đời sống đích thực Rome, của nền cộng hòa, dưới chế độ chuyên chế của các Hoàng đế La Mã; nó được truyền bá ở thời đại tai họa của thế giới và tiêu vong của đời sống chính trị, khi mà đời sống tôn giáo trước kia bắt đầu bất ổn và mọi thứ đều bị suy thoái, bị xâm chiếm bởi khát vọng cách tân. Trình độ phát triển cao của triết học cổ đại do các nhà triết học theo chủ nghĩa Platon mới ở Alexandria gắn liền với cái chết của Đế chế La Mã, một Đế chế đã từng rất hùng mạnh, giàu có và tuyệt mỹ, nhưng lại vô hồn. Cũng hệt như vậy, ở thế kỷ XV và XVI, khi mà đời sống trung cổ của người Germain có được một hình thức khác và bắt đầu có sự tách rời giữa nhà nước và giáo hội (trước đó, đời sống chính trị vẫn còn thống nhất với tôn giáo hay nếu nhà nước đấu tranh chống lại giáo hội, thì giáo hội vẫn thống trị), thì chỉ khi đó triết học mới bắt đầu được nghiên cứu, còn sau đó thể hiện độc lập ở thời Cận đại. Như vậy, triết học chỉ xuất hiện trong một thời đại phát triển văn hóa nhất định của dân tộc.

Không những người ta nói chung bắt đầu triết lý từ một thời điểm cụ thể, mà một thứ triết học cụ thể còn xuất hiện ở dân tộc ấy, và tính cụ thể này, quan điểm này của tư duy, chính là tính cụ thể xuyên suốt tất cả mọi phương diện khác của tinh thần dân tộc; nó có liên hệ mật thiết với chúng và cấu thành cơ sở của chúng. Do vậy, một diện mạo cụ thể của triết học mang tính đương thời với một diện mạo cụ thể của các dân tộc mà nó thể hiện ở đó, với chế độ nhà nước và hình thức cầm quyền, với đạo đức, đời sống xã hội, với những kỹ năng, những thói quen và những tiện nghi sinh hoạt của họ, với những nỗ lực và sự nghiệp của họ ở trong lĩnh vực nghệ thuật và khoa học, với tôn giáo của họ, với số phận quân sự và quan hệ đối ngoại của họ, với sự diệt vong của các nhà nước mà nguyên tắc cụ thể ấy thể hiện sức mạnh của mình ở trong đó, và với sự xuất hiện của các nhà nước mới mà nguyên tắc cao hơn sẽ ra đời và phát triển. Mỗi lần tinh thần lại tạo dựng và truyền bá một nguyên tắc cụ thể về tự ý thức của mình với toàn bộ tính đa dạng của nó. Tinh thần phong phú của dân tộc là tổ chức, là nhà thờ, trong đó có những căn phòng, những dãy cột, những bộ phận khác nhau, – tất cả

chúng đều được xây dựng theo một thiết kế, giống như một chỉnh thể. Triết học là một trong các hình thức của những phương diện đa dạng ấy. Hình thức đó là gì? Nó là màu sắc tối cao, là khái niệm về toàn bộ diện mạo của tinh thần, là ý thức và bản chất tinh thần của toàn bộ tâm trạng dân tộc, là tinh thần của thời đại như tinh thần đang tự tư duy về bản thân. Chỉnh thể đa dạng được phản ánh trong triết học giống như trong một tiêu điểm đơn giản, như trong khái niệm đang nhận thức bản thân mình.

Vốn tồn tại một cách tất yếu trong thế giới Kitô giáo, thứ triết học đó không thể tồn tại ở La Mã, vì mọi phương diện của chỉnh thể thực chất chỉ biểu hiện cùng một tính cụ thể. Do vậy, quan hệ của triết học với lịch sử chính trị, các hình thức tổ chức nhà nước, nghệ thuật tôn giáo thực chất không thể quy về chỗ chúng là *nguyên nhân* của triết học, hay ngược lại, triết học là *nguyên nhân* của chúng, mà thực ra triết học và chúng có cùng một cội nguồn – tinh thần của thời đại. Một bản chất cụ thể, một tính chất cụ thể xuyên suốt tất cả mọi phương diện và thể hiện ở những thành tố khác nhau: đời sống chính trị, tôn giáo và khoa học. Đây là trạng thái thống nhất, liên kết mọi bộ phận, mọi phương diện khác nhau lại ở bên trong chỉnh thể, cho dù chúng có cảm tưởng là rất đa dạng và ngẫu nhiên, thậm chí còn mâu thuẫn với nhau, không bao hàm một cái gì xa lạ ở bên trong cơ sở của mình. Trình độ phát triển cụ thể này bắt nguồn từ trình độ trước đó. Tuy nhiên ở đây, chúng ta không thể chỉ ra, theo nguyên tắc của mình, tinh thần của thời đại hun đúc toàn bộ hiện thực đương thời và số phận của nó như thế nào; đây không phải là chỗ mô tả toàn bộ chế độ bằng khái niệm, đó là đối tượng của triết học lịch sử toàn cầu. Chúng ta chỉ quan tâm đến những cấu trúc được nguyên tắc của tinh thần tôi luyện trong thành tố tinh thần gần gũi với triết học.

Đó là địa vị của triết học ở giữa các lĩnh vực khác; hệ quả của địa vị ấy là triết học hoàn toàn đồng nhất với thời đại của mình. Nếu triết học không vượt lên trên thời đại của mình về mặt nội dung, thì cũng vượt lên trên về mặt hình thức, vì với tư cách tư duy và tri thức về tinh thần mang tính thực thể thuần túy của thời đại mình, triết học biến tư duy thành đối tượng của mình. Vì triết học suy xét theo tinh thần của thời đại mình, nên nó là một nội dung cụ thể phản ánh thời đại; nhưng đồng thời nó, với tư cách tri thức, cũng vượt ra khỏi nội dung ấy, vì nó đem nội dung ấy đối lập với bản thân mình; nhưng sự đối lập này chỉ mang tính hình thức, vì triết học thực sự không có một nội dung nào khác. Bản thân tri thức này dẫu sao cũng là tính hiện thực của tinh thần, là tri thức chưa từng có trước đó của tinh thần về bản thân mình. Như vậy, sự khác biệt về mặt hình thức cũng là sự khác biệt hiện thực. Tinh thần làm sáng tỏ sự khác biệt giữa tri thức và những cái thực tồn thông qua tri thức. Sau đó, tri thức này lại làm nảy sinh một hình thức phát triển mới. Lúc đầu, các hình thức mới thực chất chỉ là các phương thức tri thức, và như vậy, một triết học mới xuất hiện; nhưng vì triết học này thể hiện là tính chất tiếp theo của tinh thần, nên nó cũng là cái nôi nội tại của tinh thần sẽ bắt đầu sáng tạo ra hình thức hiện thực. Chúng tôi sẽ đề cập đến bức tranh cụ thể của sự phát triển này ở phần dưới; chúng ta sẽ thấy triết học Hy Lạp sẽ nhận được tính hiện thực trong thế giới Kitô giáo như thế nào.

Lĩnh vực thứ nhất khoa học gần gũi với triết học nói chung nhờ đặc điểm mang tính hình thức của mình – tính độc lập của nhận thức. Xét về nội dung của mình, tôn giáo thực ra là mặt đối lập với phương thức thứ nhất ấy và với lĩnh vực tư duy, nhưng nó gần gũi với triết học chính nhờ nội dung của mình. Đối tượng của tôn giáo không phải là những cái thế tục, đời thường, mà là cái vô hạn. Triết học có một điểm chung với nghệ thuật và chủ yếu với tôn giáo là nội dung của nó, là những đối tượng hoàn toàn phổ biến. Nghệ thuật và tôn giáo thực chất là các hình thức trong đó ý niệm tối cao tồn tại cho ý thức phi triết học, cảm tính, trực giác, biểu tượng.

Trong tôn giáo, các dân tộc tất nhiên biểu thị quan niệm của mình về bản chất của vũ trụ, về thực thể của tự nhiên và của tinh thần, về quan hệ của con người với chúng. Thực thể tuyệt đối ở đây là đối tượng đối với ý thức của họ, và với tư cách như vậy, lúc đầu, nó thể hiện là cái *khác*, siêu việt, gần gũi hay xa lạ, thân cận hay khủng khiếp và thù địch đối với họ. Trong sự sùng kính đầy thiện cảm và trong tế lễ, con người vượt bỏ sự đối lập ấy và vươn lên đến ý thức về sự thống nhất của mình với thực thể tuyệt đối.

Triết học đứng ở trên mảnh đất giống như tôn giáo, cũng có đối tượng là cái chung, là lý tính tồn tại tự nó và cho nó. Tinh thần muốn nắm bắt đối tượng ấy, giống như điều đó diễn ra trong tôn giáo nhờ sự sùng kính và tế lễ. Hình thức hiện diện của nội dung ấy ở trong tôn giáo là khác với hình thức hiện diện của nó ở trong triết học, do vậy lịch sử triết học tất yếu khác với lịch sử tôn giáo. Sự sùng kính chỉ là sự tiếp xúc của tư duy với đối tượng; triết học lại muốn thực hiện sự dung hòa ấy thông qua nhận thức bằng tư duy, vì tinh thần muốn tiếp nhận bản chất của mình. Quan hệ của triết học với đối tượng của mình là tiếp nhận hình thức của ý thức biết tư duy, quan hệ của tôn giáo không phải là như vậy. Sự khác biệt này giữa hai lĩnh vực không nên hiểu một cách trừu tượng, dường như người ta chỉ tư duy trong triết học, còn trong tôn giáo thì không; trong tôn giáo cũng có những quan niệm, tư tưởng phổ biến. Vì hai lĩnh vực này rất gần gũi với nhau, nên trong lịch sử triết học đã có một truyền thống xa xưa nói về triết học Ba Tư, triết học Ấn Độ,...; thói quen này vẫn còn có trong nhiều giáo trình lịch sử triết học.

Tinh thần đứng cao hơn vô hạn so với tự nhiên; cái thần thánh thể hiện ở trong nó nhiều hơn ở trong tự nhiên.

Hình thức mà chỉ nhờ đó thì bản thân nội dung chung tự nó đi vào triết học, là hình thức của tư duy, là hình thức của bản thân cái chung. Trong tôn giáo, nhờ nghệ thuật, nội dung này hiện ra với trực giác bên ngoài trực tiếp, và sau đó, với biểu tượng và cảm tính. Nghĩa bộc lộ ra với tâm thần trầm ngâm; nó là bằng chứng về tinh thần đang nhận thức nội dung như vậy.

Mặc dù tư duy tuyệt đối, tinh thần tuyệt đối cũng đã và đang khám phá ra bản thân mình ở trong tôn giáo chân thực, song hình thức nó thể hiện là trái tim, là ý thức *đang biểu tượng* và nhận thức cái hữu hạn. Tôn giáo không những hướng vào con người nói chung, con người đứng trên mọi thang bậc văn hóa ("Phúc âm được truyền bá cho người nghèo"), mà với tư cách tôn giáo, nó cần phải hướng vào trái tim và tâm hồn, đi

vào lĩnh vực chủ quan, tức là lĩnh vực biểu tượng hữu hạn. Trong ý thức đang trực giác và đang phản tư về những trực giác, để biểu thị những quan hệ trừu tượng của cái tuyệt đối, con người chỉ sở hữu những quan hệ hữu hạn, mà theo nghĩa đen hay nghĩa biểu tượng, có thể được sử dụng làm phương tiện để mô tả bản chất và các quan hệ của cái vô hạn.

Trong tôn giáo, với tư cách sự Mặc khải sắp đến và trực tiếp của Chúa, hình thức của biểu tượng và của tư duy hữu hạn đang phản tư không những là hình thức duy nhất có thể, trong đó Chúa tự đem lại cho mình tồn tại ở trong ý thức, mà nó đồng thời còn phải trở thành hình thức hiện ra của Chúa với con người, vì duy nhất hình thức này là dễ hiểu đối với ý thức tôn giáo.

Đối với sự khác biệt về hình thức tri thức trong tôn giáo và trong triết học, thì triết học thể hiện là kẻ phá hủy phương diện của tôn giáo, trong đó tinh thần phổ biến bộc lộ ra trước hết là một cái gì đó ở bên ngoài, mang tính chất là đối tượng ở trong ý thức. Như chúng ta chỉ ra ở trên, bắt đầu từ cái bên ngoài, bản thân sự sùng kính vượt bỏ quan hệ ấy; như vậy, triết học được sự sùng kính và sùng bái minh biện và chỉ làm những gì chúng làm. Hai vấn đề ở đây là quan trọng đối với triết học: *thứ nhất*, giống như sự sùng kính đối với tôn giáo, điều quan trọng đối với triết học là nội dung của thực thể, là tâm thần và *thứ hai*, điều quan trọng đối với nó là sự ra đời của nội dung ấy ở trước mặt ý thức, là sự ra đời của nó như của đối tượng, nhưng dưới hình thức tư tưởng; triết học tư duy, nhận thức cái mà tôn giáo quan niệm là đối tượng của ý thức, một cách không phụ thuộc vào việc đối tượng ấy là ý thức viễn tưởng hay là ý thức lịch sử. Hình thức của tri thức về đối tượng trong ý thức tôn giáo là hình thức thuộc về lĩnh vực biểu tượng, do vậy, hàm chứa một cái gì đó mang tính cảm tính. Trong triết học, chúng ta sẽ không trình bày rằng, Chúa sinh ra con (quan hệ được vay mượn từ cuộc sống thế tục); nhưng tư tưởng, nội dung mang tính thực thể của quan hệ này lại được thừa nhận trong triết học. Vì triết học *tư duy* đối tượng của mình, nên nó có ưu thế là hai giai đoạn của ý thức tôn giáo, tức hai giai đoạn thể hiện những yếu tố khác nhau trong tôn giáo, được tư duy triết học hợp nhất thành một thể thống nhất.

Như vậy, tôn giáo có nội dung chung với triết học, chỉ có hình thức của chúng là khác nhau; vấn đề chỉ là ở chỗ làm sao để hình thức khái niệm phát triển tới mức cho phép nhận thức được nội dung của tôn giáo.

Nếu tôn giáo đem quyền uy trừu tượng vững chắc của mình đối lập với tư duy để tự khẳng định mình, thì với tư cách tư duy đang nhận thức nội dung ấy, so với biểu tượng như hình thức của tôn giáo, triết học có ưu thế là nó nhận thức cả hai thứ ấy. Nó có thể hiểu tôn giáo, nó cũng có thể hiểu chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa siêu tự nhiên, cũng như hiểu bản thân mình, nhưng điều ngược lại là không thể; đứng trên quan điểm của biểu tượng, tôn giáo chỉ hiểu được những gì đứng trên cùng một quan điểm với nó, chứ không hiểu được triết học, khái niệm, những tính quy định chung của tư duy.

Triết học chỉ có mặt ở nơi tư duy trở thành cơ sở và cội nguồn tuyệt đối của mọi cái khác.

Từ hai lĩnh vực gần gũi với triết học, như chúng ta đã xác định ở trên, một lĩnh vực – các khoa học chuyên ngành, theo chúng tôi, không thể được quy thành triết học, vì nó có hạn chế là, với tư cách tư duy độc lập, nó lại đắm mình vào vật liệu hữu hạn, khát vọng nhận thức cái hữu hạn, nó có điểm chung với triết học không phải là nội dung, mà chỉ là yếu tố hình thức chủ quan; lĩnh vực thứ hai – tôn giáo cũng có hạn chế là chỉ có nội dung, yếu tố khách quan chung với triết học, nhưng tư duy độc lập không phải là yếu tố cơ bản của nó, đối tượng thể hiện dưới hình thức hình ảnh, nói cách khác, nó mang tính lịch sử. Triết học đòi hỏi sự thống nhất và thâm nhập lẫn nhau giữa hai phương diện ấy; triết học hợp nhất trong mình hai yếu tố của cuộc sống con người, khi mà con người cam chịu khước từ bản thân mình và trong đời thường, khi con người đứng trên đôi chân của mình, trở thành chủ nhân và hành động phù hợp với lợi ích của mình.

Triết học bắt đầu ở nơi cái chung được hiểu là tồn tại bao chứa vạn vật, hay nói cách khác, ở nơi tồn tại được nhận thức bằng cái chung, ở nơi xuất hiện tư duy về tư duy. Tư duy cần phải tồn tại cho nó, nhận được tồn tại thông qua tự do của mình, tách biệt khỏi tự nhiên và vượt ra khỏi cảnh bị trực giác xâm chiếm. Với tư cách tự do, nó cần phải đắm mình vào bản thân và qua đó đạt tới ý thức về tự do. Chúng ta cần phải thừa nhận điểm khởi đầu của triết học là thời điểm cái tuyệt đối không còn tồn tại với tư cách biểu tượng và tư duy tự do không những tư duy cái tuyệt đối mà còn đạt tới ý niệm về cái tuyệt đối, tức là khi mà tư duy đạt tới tồn tại (mà cũng có thể là bản thân tư duy) được tư duy nhận thức như là bản chất của các sự vật, như là giá trị tuyệt đối và như là bản chất nội tại của vạn vật trên thế gian, – tồn tại, do vậy, được tư duy nhận thức với tư cách là tư duy, mặc dù tồn tại vẫn thể hiện là tồn tại bên ngoài.

3. QUAN NIỆM CỦA SCHOPENHAUER ARTUR (1788 – 1860)

Nhãn quan triết học và địa vị của nhà triết học trong xã hội

Theo tôi, triết học bao giờ cũng mang tính chất lý luận, vì cho dù đối tượng nghiên cứu trực tiếp của nó có là gì đi chăng nữa, nó luôn chỉ khảo cứu và nghiên cứu, chứ không gán ghép. Ngược lại, trở nên triết học thực tiễn, chỉ đạo hoạt động của con người, cải biến tính cách của họ. Đó là những kỳ vọng lỗi thời mà sau khi đạt tới những quan điểm phát triển hơn, triết học rốt cuộc cần phải khước từ. Ở đây, khi đề cập tới việc giá trị có tồn tại hay không, tới sự cứu rỗi và nguyền rủa, thì có tiếng nói quyết định không phải là những khái niệm chết cứng, mà là bản chất sâu xa của bản thân con người, là demon (quỷ, thần hộ mệnh) dẫn dắt con người bên mình và không lựa chọn con người, mà lại được con người lựa chọn – như Platon nói, hay là tính chất duy lý của nó – nói theo Kant. Không thể dạy phẩm chất đạo đức, cũng như không thể dạy sự thiên tài. Khái niệm là vô bổ đối với phẩm chất đạo đức, cũng như đối với nghệ thuật, chỉ có thể được sử dụng làm công cụ. Do vậy sẽ là ngu xuẩn nếu hy vọng các hệ thống đạo đức và đạo đức học của chúng ta sẽ làm xuất hiện những con người hảo tâm, hào hiệp và thần thánh, còn thẩm mỹ học thì sinh ra các nhà thơ, các kiến trúc sư và các nhạc sĩ. Triết học chỉ có thể làm được một điều: chú giải và lý giải những cái

thực tồn và đưa bản chất của thế giới, bản chất trong kinh nghiệm (in concreto), tức dễ hiểu đối với mỗi người, đến nhận thức trừu tượng, rõ ràng của lý tính, nhưng về mọi phương diện và giác độ có thể.

Trong triết học của mình, chúng ta chỉ cố gắng chú giải và lý giải hoạt động người, những quy tắc khác nhau, thậm chí đối lập nhau, mà hoạt động ấy là biểu hiện sống động, theo bản chất và nội dung nội tại của chúng nhờ xuất phát từ những suy ngẫm trước đó, giống như chúng ta đã từng cố gắng lý giải những hiện tượng khác của thế giới, đưa bản chất nội tại sâu xa của chúng đến nhận thức trừu tượng, rõ ràng. Khi đó, triết học của chúng ta sẽ bám vào tính nội tại giống như trong toàn bộ trình bày trước đấy: trái ngược với học thuyết vĩ đại của Kant, nó sẽ không sử dụng các hình thức của hiện tượng để vượt qua nó như cái duy nhất đem lại nghĩa cho các hình thức ấy và đi vào lĩnh vực vô số những ảo tưởng trống rỗng. Ngược lại, thế giới hiện thực được nhận thức này, trong đó chúng ta tồn tại và tồn tại cho chúng ta, vẫn vừa là vật liệu, vừa là giới hạn khảo cứu của chúng ta. Thế giới này có nội dung phong phú tới mức nghiên cứu sâu sắc nhất của lý tính con người cũng không thể nắm bắt hết được nó.

Bất kỳ người nào quan niệm rằng, cần phải nhận thức bản chất của thế giới một cách có lịch sử, cho dù người ấy có che đậy khéo léo chủ định của mình, thì người ấy cũng xa lạ với nhận thức triết học về thế giới như đất xa trời. Trong khi đó thì điều này luôn diễn ra khi một sự sinh thành nào đó, hay cái đã sinh thành, hay sự sinh thành cái sinh thành được đưa vào quan niệm về bản chất của thế giới tự nó, khi mà cái "sớm hơn" hay "muộn hơn" nào đó nhận được cho dù ý nghĩa nhỏ nhất và do vậy, người ta công khai hay thầm lặng tiến hành tìm kiếm và phát hiện ra điểm khởi đầu và điểm kết thúc của thế giới. Cùng với đó là con đường ở giữa chúng, thêm vào đó, cá nhân đang triết lý cũng nhận thức được vị trí của mình ở trên con đường đó. Sự triết lý mang tính lịch sử như vậy chủ yếu tạo ra nguồn gốc vũ trụ luận với tư cách là học thuyết giả định vô số biến thể hay hệ thống thiên xạ, hay bị thất bại trên con đường ấy, buộc phải đi theo con đường cuối cùng và xây dựng học thuyết đối lập về sự sinh thành, phát triển, xuất hiện liên tục từ bóng tối, từ căn cứ không rõ ràng,...; dễ dàng nhất là lẩn tránh khỏi vấn đề đó bằng cách nhận xét rằng, một khoảng thời gian vô tận đã diễn ra từ trước cho tới nay, do vậy tất cả những gì có thể và cần phải diễn ra thì cũng đã diễn ra. Toàn bộ triết học lịch sử này, cho dù nó có làm ra vẻ quan trọng đến đâu đi chăng nữa, đã mạo nhận thời gian, dường như chưa từng có Kant, là tính quy định của vật tự nó và do vậy dừng lại ở cái được Kant gọi là hiện tượng để phân biệt với vật tự nó, được Platon gọi là cái đang sinh thành, nhưng không bao giờ tồn tại để phân biệt với cái tồn tại không bao giờ sinh thành, và cuối cùng, được người Hindous gọi là cái vỏ bọc (akosha) của Maya (vô minh): đây chính là nhận thức phục tùng quy luật căn cứ, quy luật không bao giờ cho phép đạt tới bản chất nội tại của các sự vật, mà chỉ cho phép mãi mãi bám theo sau những hiện tượng, vận động không có điểm kết thúc và mục đích. Quan niệm đích thực triết học về thế giới là quan niệm dạy chúng ta cách nhận thức bản chất nội tại của nó và qua đó vượt ra khỏi khuôn khổ của hiện tượng, không hỏi "từ đâu", "đến đâu" và "tại sao", mà ở mọi nơi và mọi lúc đều

chỉ hỏi "cái gì" của thế giới, tức nó xem xét các sự vật không phải về một phương diện nào đó, không phải như những cái đang sinh thành và thường biến, nói tóm lại, không phải theo một trong bốn hình thức của quy luật căn cứ, mà ngược lại, nó có đối tượng của mình chính là những cái còn lại sau khi đã loại bỏ tất cả những gì phục tùng quy tắc xem xét nêu trên, là những cái thể hiện ở trong tất cả mọi phương diện ấy, song lại không phục tùng chúng, – bản chất bất biến của thế giới, ý niệm của nó. Như chúng ta sẽ thấy, xuất phát từ nhận thức như vậy là nghệ thuật, cũng như triết học, cũng như tâm trạng duy nhất dẫn tới tính thần thánh đích thực và sự giải phóng khỏi thế giới.

Cần phải tiến hành công việc vì bản thân nó, trong trường hợp ngược lại, nó sẽ bị thất bại, vì chủ ý bao giờ cũng là mối nguy hiểm đối với tư duy. Do vậy, như lịch sử văn học cho thấy, mọi thứ đáng kính đều đòi hỏi nhiều thời gian để được thừa nhận, đặc biệt là nếu nó mang tính chất giáo huấn, chứ không phải là tính chất giải trí; khi đó cái giả dối lại trở nên nổi bật. Vì việc hợp nhất công việc đích thực với vẻ bề ngoài của công việc là rất nan giải, nếu không nói là không thể. Đó chính là việc nguyền rủa thế giới nhu cầu rằng, mọi thứ đều phải phục vụ và phục tùng chúng. Do vậy thế giới không được tạo ra để một khát vọng cao cả và cao quý có thể phát triển vô biên và tự trị ở trong nó, khát vọng thể hiện là sự hướng tới ánh sáng và chân lý. Hơn nữa, nếu khát vọng ấy biết cách tự khẳng định và qua đó khái niệm về nó được sử dụng, thì lợi ích vật chất, mục đích cá nhân ngay lập tức sẽ khống chế nó để biến nó thành công cụ hay cái mặt nạ của mình. Do vậy, sau khi Kant hoàn trả lại sự tôn trọng của xã hội cho triết học, nó ngay lập tức trở thành công cụ cho những mục đích nhất định, của nhà nước – ở bên trên, của cá nhân – ở bên dưới; thêm vào đó, nói thực ra, không phải là nó, mà là anh em sinh đôi của nó bị mạo nhận là nó. Điều đó không nên làm cho chúng ta phải ngạc nhiên, vì khó có thể hình dung mức độ chiếm ưu thế của những người mà, theo bản tính của mình, chỉ có khả năng đạt tới những mục đích vật chất, chứ không phải bất kỳ một mục đích nào khác, và thậm chí còn không biết có những mục đích khác. Do vậy, chỉ riêng khát vọng chân lý đã là cao cả và bất bình thường tới mức khó có thể hy vọng dường như tất cả, hay nhiều người, thậm chí một số người, thực sự chấp nhận nó. Nếu dẫu sao chúng ta đôi khi, như ở Đức hiện nay, cũng nhận thấy sự hồi sinh rõ ràng, sự hoạt động của mọi người, những bài phát biểu bằng văn bản hay bằng lời về những vấn đề triết học, thì hoàn toàn có thể giả định rằng chỉ có những mục đích hiện thực, chứ không phải những mục đích lý tưởng, cấu thành động cơ đầu tiên *(primum mobile)* hiện thực, động lực ẩn náu của vận động ấy, bất chấp mọi vẻ mặt và lời cam kết hoành tráng, rằng người ta hàm ý nói tới lợi ích vật chất của cá nhân, của cơ quan, của giáo hội, của nhà nước và do vậy, chỉ có các mục đích của đảng phái mới làm cho vô số nhà thông thái rởm phải vận động mạnh mẽ như vậy, rằng kim chỉ nam cho những quý ông hung hăng ấy là những chủ ý xác định, chứ không phải là sự hiểu biết thực chất của vấn đề, nghĩ đến chân lý là việc làm cuối cùng của họ. Chân lý không tìm thấy những người bảo vệ; nó đi theo con đường của mình, bỏ qua tình trạng lộn xộn đó của triết học, trải qua tình trạng ấy một cách bình

thản và thầm lặng trong đêm đông đen tối của thế kỷ bị trói buộc bởi niềm tin chết cứng của giáo hội, khi mà nó được thông báo như một học thuyết bí truyền chỉ cho một số môn đệ hay chỉ được giao phó cho một siêu nhân nào đó. Tôi muốn công khai nói rằng, thời gian bất lợi nhất đối với triết học là thời gian nó bị lạm dụng một cách ô nhục như, một mặt, công cụ của chính quyền nhà nước, và mặt khác – như phương tiện làm giàu. Hay có thể, người ta cho rằng nhân tiện có thể tìm thấy chân lý chưa từng nghĩ đến cùng với những khát vọng như vậy và trong cảnh nhốn nháo như vậy? Chân lý không phải là một cô gái đẹp cố gây thiện cảm với những người không cần đến cô ấy; nó là một mỹ nữ kiêu kỳ, thậm chí người hiến dâng cho cô ta tất cả, cũng không thể tin tưởng vào hảo tâm của cô ta.

Nếu chính phủ biến triết học thành phương tiện để đạt tới các mục đích nhà nước, thì đến lượt mình, các nhà khoa học coi nghề triết học là công việc đem lại phương tiện sinh hoạt giống như mọi công việc khác. Tất cả họ đều hướng tới đó khi cam kết chủ ý tốt đẹp của mình, tức thái độ sẵn sàng phục vụ các mục đích nêu trên. Họ giữ lời; không phải chân lý, không phải tính rõ ràng, không phải Platon, không phải Aristotes, mà các mục đích họ có nhiệm vụ phục vụ, – đó là ngôi sao hướng đạo của họ, và đối với họ thì các mục đích này ngay lập tức trở thành tiêu chí về chân lý, giá trị, danh giá và cái đối lập với chúng. Như vậy, cái gì không phù hợp với các mục đích ấy, cho dù nó có là quan trọng nhất và vĩ đại nhất đối với chuyên ngành của họ, cũng hoặc là sẽ bị thu hẹp, hoặc bị thủ tiêu do mọi người đều bỏ qua, nếu nó có cảm tưởng là nguy hiểm. Họ lên tiếng chống lại chủ nghĩa phiếm thần một cách rất hăng say; lẽ nào lại tìm thấy kẻ ngu dốt tin tưởng rằng họ có động cơ là niềm tin? Và lẽ nào triết học bị hạ thấp xuống thành việc làm kiếm cơm, lại không biến chất thành phép ngụy biện? Chình vì điều đó là không tránh khỏi, nên câu nói "chó khôn giữ nhà" vẫn luôn đúng từ ngàn đời; người xưa cho rằng kiếm tiền bằng triết học là dấu hiệu về kẻ ngụy biện. Hơn nữa, vì chỉ có thể hy vọng vào sự tầm thường ở trong thế giới này, chỉ có thể đòi hỏi và sở hữu nó bằng tiền, nên cũng cần phải bằng lòng với nó cả ở đây. Như chính chúng ta nhận thấy, tại tất cả mọi trường đại học ở Đức, sự tầm thường, ráng hết sức mình để tạo ra một thứ triết học chưa từng tồn tại bằng phương tiện của mình – hơn nữa là theo các chỉ dẫn bị gán ghép và cho một mục đích bị gán ghép – một cảnh nửa khóc nửa cười.

Trong khi triết học từ lâu đã buộc phải trở thành phương tiện cho mục đích nhà nước, một mặt cho mục đích cá nhân – mặt khác, không quan tâm đến điều đó. Hơn 30 năm qua, tôi tuân thủ lối suy nghĩ của mình đơn giản vì tôi cần phải hành động như vậy và không thể hành động theo bản năng nào đó; chỗ dựa của nó là sự tin tưởng rằng chân lý mà con người suy xét, bí ẩn mà con người soi rọi, một khi nào đó sẽ được một tinh thần biết tư duy khác lĩnh hội, sẽ trở nên gần gũi với tinh thần này, sẽ làm cho nó vui mừng và được an ủi, – chúng ta sẽ bàn đến nó, cũng như những người tương tự như chúng ta hướng đến chúng ta và an ủi chúng ta ở trong thế giới đầy đau khổ này. Hiện tại cần phải tiến hành công việc của mình vì bản thân nó và vì bản thân mình.

4. QUAN NIỆM CỦA MARX KARL (1818 – 1883)

Triết học tích cực chủ nghĩa và triết học trực quan

1) Khuyết điểm chủ yếu của toàn bộ chủ nghĩa duy vật từ trước đến nay – kể cả chủ nghĩa duy vật của Feuerbach là sự vật, hiện thực, cái cảm giác được, chỉ được nhận thức dưới hình thức *khách thể* hay hình thức *trực quan*, chứ không được nhận thức là *hoạt động cảm giác của con người*, là *thực tiễn*, không được nhận thức về mặt chủ quan. Thành thử mặt *năng động* được chủ nghĩa duy tâm phát triển, đối lập với chủ nghĩa duy vật, nhưng chỉ phát triển một cách trừu tượng, vì chủ nghĩa duy tâm dĩ nhiên là không hiểu hoạt động hiện thực, cảm giác được, đúng như là hoạt động hiện thực, cảm giác được. Feuerbach muốn xem xét những khách thể cảm giác được, thực sự khác biệt với những khách thể của tư tưởng, nhưng ông không xem xét bản thân hoạt động của con người, như là hoạt động *khách quan*. Bởi thế, trong *"Bản chất đạo Cơ Đốc"*, ông chỉ coi hoạt động lý luận là hoạt động đích thực của con người, còn thực tiễn thì chỉ được ông xem xét và xác định trong hình thức biểu hiện Do Thái bẩn thỉu của nó mà thôi. Vì vậy, ông không hiểu được ý nghĩa của hoạt động "cách mạng", của hoạt động "thực tiễn – phê phán".

2) Vấn đề tìm hiểu xem tư duy của con người có thể đạt tới chân lý khách quan không, hoàn toàn không phải là một vấn đề lý luận mà là một vấn đề *thực tiễn*. Chính trong thực tiễn mà con người phải chứng minh chân lý, nghĩa là chứng minh tính hiện thực và sức mạnh, tính trần tục của tư duy của mình. Sự tranh cãi về tính hiện thực của tư duy tách rời thực tiễn, là một vấn đề *kinh viện* thuần túy.

3) Cái học thuyết duy vật chủ nghĩa cho rằng, con người là sản phẩm của những hoàn cảnh và của giáo dục, rằng do đó con người đã biến đổi là sản phẩm của những hoàn cảnh khác và của một nền giáo dục đã thay đổi, – cái học thuyết ấy quên rằng chính những con người làm thay đổi hoàn cảnh và bản thân nhà giáo dục cũng cần phải được giáo dục. Bởi vậy, học thuyết đó tất phải đi đến chỗ chia xã hội thành hai bộ phận, trong đó có một bộ phận, đứng lên trên xã hội (chẳng hạn như ở Rô – bốc Ô – oen).

4) Feuerbach xuất phát từ sự thực là sự tự tha hóa về mặt tôn giáo, từ sự phân đôi thế giới thành thế giới tôn giáo, thế giới tưởng tượng và thế giới hiện thực. Công việc của ông là hòa tan thế giới tôn giáo vào cơ sở trần tục của nó. Ông không thấy rằng, sau khi làm xong việc ấy rồi thì còn điều chủ yếu vẫn chưa làm được. Cụ thể là cơ sở trần tục tự tách khỏi bản thân nó để lên ở trên mây thành một vương quốc độc lập, điều đó chỉ có thể giải thích được bằng sự tự chia cắt và sự tự mâu thuẫn của cơ sở trần tục ấy. Do đó, trước hết phải hiểu bản thân cơ sở trần tục ấy trong mâu thuẫn của nó và sau đó cách mạng hóa nó trong thực tiễn bằng cách xóa bỏ mâu thuẫn đó. Do đó, một khi người ta đã phát hiện ra, chẳng hạn rằng gia đình trần tục là cái bí mật của gia đình thần thánh thì chính gia đình trần tục là cái mà người ta phải phê phán về mặt lý luận và cách mạng hóa trong thực tiễn.

5) Feuerbach không hài lòng với *tư duy trừu tượng*, đã nhờ đến *trực quan của cảm giác*; nhưng ông không còn coi tính cảm giác là hoạt động *thực tiễn* của cảm giác con người.

6) Feuerbach hòa tan bản chất tôn giáo vào bản chất *con người*. Nhưng bản chất con người không phải là một cái trừu tượng cố hữu của cá nhân riêng biệt. Trong tính hiện thực của nó, bản chất con người là tổng hòa những quan hệ xã hội.

Không phê phán bản chất hiện thực đó, nên Feuerbach buộc phải:

1) Không nói đến quá trình lịch sử và xem xét tình cảm tôn giáo một cách biệt lập và giả định một cá nhân con người trừu tượng, *cô lập*.

2) Do đó, ở Feuerbach, bản chất con người chỉ có thể được hiểu là "loài", là tính phổ biến nội tại, câm, gắn bó một cách thuần túy *tự nhiên* đông đảo cá nhân lại với nhau.

3) Vì thế, Feuerbach không thấy rằng, bản thân "tình cảm tôn giáo" cũng là *một sản phẩm xã hội* và cá nhân trừu tượng mà ông phân tích, trên thực tế là thuộc một hình thức xã hội nhất định.

4) Đời sống xã hội, về thực chất, là có *tính chất thực tiễn*. Tất cả những sự thần bí đang đưa lý luận đến chủ nghĩa thần bí, đều được giải đáp một cách hợp lý trong thực tiễn của con người và trong sự hiểu biết thực tiễn ấy.

5) Điểm cao nhất mà chủ nghĩa duy vật *trực quan*, tức là chủ nghĩa duy vật không quan niệm tính cảm giác là hoạt động thực tiễn, vươn tới được là sự trực quan về những cá nhân riêng biệt trong "xã hội công dân".

6) Quan niệm của chủ nghĩa duy vật cũ là xã hội "*công dân*"; quan điểm của chủ nghĩa duy vật mới là xã hội *loài người*, hay loài người xã hội hóa.

7) Các nhà triết học chỉ *giải thích* thế giới bằng nhiều cách khác nhau, song vấn đề là *cải tạo* thế giới.

* * *

Feuerbach là nhà tư tưởng duy nhất mà ở đó, chúng ta quan sát thấy thái độ *nghiêm túc phê phán* đối với phép biện chứng Hegel; chỉ có ông mới có được những khám phá đích thực trong lĩnh vực này và nói chung thực sự khắc phục được triết học cũ. Sự vĩ đại của những điều Feuerbach đã làm và tính chất phác, khiêm tốn mà ông thể hiện mình ra với thế giới, là tương phản kỳ lạ với những cái quan sát thấy ở sự phê phán trên phương diện này.

Chiến tích của Feuerbach là như sau:

1) Chứng minh rằng triết học không phải cái gì khác như là tôn giáo được trình bày trong các tư tưởng và được hệ thống hóa một cách có lôgíc, không phải cái gì khác như là hình thức tồn tại khác, là phương thức tồn tại khác của sự tha hóa bản chất con người và do vậy, nó cũng cần bị lên án.

2) Luận chứng cho *chủ nghĩa duy vật chân chính* và *khoa học hiện thực*; vì Feuerbach cũng biến quan hệ xã hội "giữa người với người" thành nguyên lý cơ bản của lý luận.

3) Ông đem cái khẳng định căn cứ và dựa trên bản thân mình đối lập với sự phủ định của phủ định, sự phủ định rằng nó là cái khẳng định tuyệt đối.

Feuerbach lý giải phép biện chứng Hegel (qua đó luận chứng cho sự cần thiết phải xuất phát từ cái khẳng định, từ cái cảm tính xác thực) như sau: *Thứ nhất*, Hegel xuất

phát từ tha hóa (về mặt lôgíc là: từ cái vô hạn, từ cái chung trừu tượng), từ thực thể, từ sự trừu tượng tuyệt đối và bất động, nói dễ hiểu, từ tôn giáo và thần học. *Thứ hai*, ông vượt bỏ cái vô hạn và giả định cái hiện thực, cái cảm tính, cái hữu hạn, cái thực tại, cái riêng (triết học, vượt bỏ tôn giáo và thần học). *Thứ ba*, ông một lần nữa lại vượt bỏ cái khẳng định và phục hồi sự trừu tượng, cái vô hạn. Phục hồi tôn giáo và thần học.

Như vậy, Feuerbach xem xét phủ định của phủ định *chỉ* như mâu thuẫn của triết học với bản thân mình, như triết học khẳng định thần học (tính siêu việt,...), sau khi nó đã tiến hành phủ định thần học, tức là khẳng định thần học một cách trái ngược với bản thân mình.

* * *

Quan hệ của hệ thống triết học với thế giới là quan hệ phản tư. Được khích lệ bởi khát vọng tự thực hiện mình, nó tham gia vào quan hệ căng thẳng với mọi cái khác. Sự tự mãn nội tại và sự khép kín bị phá vỡ. Cái đã từng là ánh sáng nội tại, biến thành ngọn lửa bốc cháy hướng ra bên ngoài. Như vậy, rốt cuộc là thế giới trở nên có tính triết học ở chừng mực nào thì triết học trở nên mang tính thế tục ở chừng mực ấy.

* * *

Bản thân việc giải quyết các mặt đối lập *lý luận* hóa ra là *chỉ* có thể bằng con đường *thực tiễn*, chỉ thông qua năng lượng thực tiễn của con người. Do vậy việc giải quyết chúng hoàn toàn không phải chỉ là nhiệm vụ của nhận thức, mà thể hiện là nhiệm vụ thực sự *hiện thực* mà *triết học* không thể giải quyết chính vì nó chỉ coi nhiệm vụ ấy là nhiệm vụ lý luận.

5. QUAN NIỆM CỦA NIETZSCHE FRIDRICH (1844 – 1900)

Những mối nguy hiểm đe dọa sự phát triển của triết học

Sau tất cả những điều đó, tôi cần phải bổ sung rằng, các nhà triết học tương lai này sẽ trở thành các trí tuệ tự do, rất tự do, tất nhiên, đây không những là các trí tuệ tự do, mà còn là một cái gì đó lớn hơn, cao hơn và có cơ sở khác, là cái không thể nhận biết được và lẫn lộn được với cái khác. Nói ra điều đó, tôi cảm nhận thấy bản thân họ, cũng như chúng ta, tổ tiên của họ, cũng như trí tuệ tự do của chúng ta có *nghĩa vụ* cần phải tránh xa thiên kiến ngu xuẩn cổ xưa và sự ngộ nhận đã bao phủ quá lâu và hoàn toàn lên khái niệm "trí tuệ tự do". Tại tất cả các nước châu Âu và châu Mỹ có việc lạm dụng tên gọi này, có một loại trí tuệ thiển cận, hạn chế, giống như một chuỗi dây, muốn một cái hoàn toàn đối lập với những cái có trong chủ ý và bản năng của chúng ta, – đó là chưa nói là đối với các nhà triết học "mới" trong tương lai, chúng cần phải thể hiện là những ô cửa sổ khép kín và những cửa ra vào khóa chặt. Tóm lại, chúng là những người đo cao trình, các "trí tuệ tự do" bị gọi sai này, giống như những nô lệ cởi mở và hay chữ của thiên hướng dân chủ và của các "tư tưởng hiện đại": Tất cả họ là những con người không cô độc, không có sự cô độc của bản thân mình, là những đứa trẻ cục cằn, hùng dũng mà không thể tước bỏ lòng dũng cảm, tư cách đạo đức đáng kính của họ, – song họ lại rất hời hợt, trước hết vì họ nhìn nhận chế độ xã hội trước

kia, cũ ít nhiều là nguyên nhân sinh ra mọi tai họa và thất bại của con người; thêm vào đó chân lý cần phải đứng vững bằng đôi chân của mình!

Đánh đố rằng sự luân lý hóa cả ở đây cũng chính là sự luân lý hóa đã luôn từng tồn tại trong quá khứ, – chính là *"Tấn trò dời"* can đảm của Balzắc, – tôi mạnh dạn đứng lên chống lại sự lẫn lộn tai hại đang diễn ra giữa triết học và khoa học một cách khó nhận thấy và dường như hoàn toàn không bận tâm. Tôi cho rằng cần phải có quyền nói ra ý kiến của mình về những vấn đề quan trọng như vậy, dựa trên kinh nghiệm của mình – còn kinh nghiệm, như tôi cảm thấy, bao giờ cũng là kinh nghiệm kinh tởm? – để không nói như người mù nói về màu sắc, hay phụ nữ và họa sĩ lên tiếng chống lại khoa học ("ôi, khoa học kinh tởm này! – họ thở dài khi vẫn nghe theo bản năng và tính bẽn lẽn của mình, – nó bao giờ cũng tố giác!"). Việc tuyên bố sự độc lập của nhà khoa học, sự giải phóng ông ta khỏi triết học là một trong những hệ quả tinh tế của chế độ dân chủ và của tình trạng vô tổ chức; sự tự kiêu và tự mãn của nhà khoa học hiện nay bộc lộ ra ở khắp mọi nơi, – song điều đó vẫn chưa có nghĩa rằng sự tự kiêu trong trường hợp này trở nên dễ chịu. "Đả đảo tất cả mọi quý ngài!" – bản năng của dân thường mách bảo như vậy ở đây; sau khi khoa học tách biệt thành công khỏi thần học mà nó từng là "đầy tớ" suốt một thời gian dài, nó cố gắng gán ghép các quy luật cho triết học một cách tự kiêu và điên rồ, cố gắng đánh lừa "chủ nhân" – nhà triết học. Trí nhớ của tôi – trí nhớ của nhà khoa học, hãy cho phép nói! – chứa đầy rẫy những hành động kiêu căng rồ dại của những nhà khoa học tự nhiên trẻ tuổi và những bác sĩ cao tuổi đối với triết học và các nhà triết học (đó là chưa nói đến các nhà khoa học uyên bác nhất và nổi tiếng nhất, đến các nhà ngôn ngữ học và các nhà giáo dục học cũng được thừa nhận như vậy). Đó có thể là một chuyên gia và người làm công nhật tự vệ theo bản năng nhằm né tránh mọi nhiệm vụ và năng lực tổng hợp; có thể là một nhân viên cần mẫn ngửi thấy mùi vị otium và cảnh xa hoa quý tộc ở trong thế giới tâm thần của nhà triết học và khi đó lại tự cảm nhận thấy mình bị sỉ nhục và hạ thấp. Đó có thể là chứng mù màu của người theo thuyết vị lợi không nhận thấy triết học có gì ngoài hàng loạt hệ thống đã bị bác bỏ và lối sống xa hoa tốn kém, không làm lợi cho bất kỳ ai. Đó có thể là nỗi sợ hãi đối với thần bí, bị che đậy và việc điều chỉnh lại giới hạn của nhận thức; là thái độ coi thường các nhà triết học riêng biệt, vô tình được khái quát từ thái độ coi thường triết học. Tôi thường nhận thấy ở đằng sau thái độ coi thường một cách ngạo mạn của các nhà khoa học trẻ tuổi đối với triết học là ảnh hưởng tệ hại của nhà triết học mà họ nói chung không thừa nhận, song lại nghe theo những đánh giá mạt sát của ông ta về các nhà triết học khác, hệ quả của điều đó là thái độ phủ định chung đối với toàn bộ triết học. (Tôi cảm thấy ảnh hưởng như vậy là ảnh hưởng của Schopenhauer đối với nước Đức hiện nay: Ông ta biểu hiện thái độ căm thù như điên rồ của mình đối với Hegel một cách mạnh mẽ tới mức thế hệ người Đức sau đó đã đoạn tuyệt với văn hóa Đức từng là đỉnh cao và sự tinh tế về tiên tri của ý thức lịch sử; nhưng chính trong trường hợp này, bản thân Schopenhauer đã trở nên vô cùng nghèo nàn, khó gần và mất tính cách Đức). Nói chung, trước hết cái có tính người, rất có tính người, nói tóm lại – sự què cụt về mặt tinh thần của bản thân các

nhà triết học Cận đại đã thủ tiêu tận gốc thái độ tôn trọng đối với triết học và mở ra cánh cửa cho thể chế thị dân. Chúng ta thấy tất cả những loại người như Heraclitius, Platon, Emepdoclius là rất xa lạ với thế giới hiện đại, cho dù các nhà tư tưởng vĩ đại cô độc này có được gọi là gì đi chăng nữa; chúng ta thấy rõ rằng nhà khoa học can đảm hoàn toàn có quyền cảm nhận thấy mình có nguồn gốc và là loại người tốt nhất khi đối mặt với các đại diện như vậy của triết học, những người nhanh chóng nổi tiếng do mốt thời thượng và cũng nhanh chóng mất tăm, – Ví dụ như hai con sư tử Berlin ở Đức, người theo chủ nghĩa vô chính phủ Eugenie During và người theo thuyết hổ lốn Eduard Phon Hartman. Loại nhà triết học tự gọi mình là "nhà triết học duy thực hay "thực chứng", đặc biệt có khả năng làm nảy sinh thái độ không tin tưởng ở trong tâm hồn của nhà khoa học trẻ tuổi, háo danh. Vả lại bản thân họ dẫu thế nào cũng vẫn là các nhà khoa học – điều này rõ như ban ngày! – Vì tất cả họ đều là những người đã được khoa học đánh bại và một lần nữa lại bị chinh phục, những người đã từng tự đòi hỏi ở mình nhiều hơn khi không có quyền về cái "nhiều hơn" ấy, không có quyền chịu trách nhiệm và bây giờ, mang trong mình cảm giác ác độc và báo thù, họ đường hoàng thể hiện thái độ không tin tưởng đối với nhiệm vụ trọng đại và ý nghĩa trọng đại của triết học bằng cả lời nói và việc làm. Rốt cuộc, làm sao có thể khác được! Khoa học hiện đang phát triển mạnh mẽ và có cảm tưởng là rất tận tâm, trong khi đó thì toàn bộ triết học Cận đại đang dần dần bị hạ thấp, khiếm khuyết này của triết học ngày nay kích thích thái độ không tin tưởng và bi quan, nếu không nói là nực cười và đồng cảm. Bị thu hẹp thành "lý luận nhận thức", thực sự trở thành "thời đại luận" và "kiềm chế luận", nói chung không nhìn xa quá lỗ mũi và phải đau đớn khước từ quyền thâm nhập, triết học này đang hấp hối, đang cáo chung, đang giãy chết, là một sự đồng cảm mang tính kích thích. Triết học như vậy làm sao mà lại đã có thể thống trị!

Những mối nguy hiểm hiện đang đe dọa sự phát triển của nhà triết học, thực sự là đa dạng tới mức làm cho người ta phải nghi ngờ thành quả ấy, nói chung có thể chín muồi. Dung lượng và sự hỗn loạn của thành trì khoa học lớn tới mức khủng khiếp, đồng thời có thể nhà triết học đã không còn tham dự hay dừng lại ở đâu đó và "chuyên môn hóa", như vậy ông ta sẽ không có khả năng vươn lên đến đỉnh cao mà từ đó ông ta quan sát, xem xét từ trên xuống. Hay là ông ta vươn tới nó đã quá muộn, khi mà thời điểm tốt nhất của ông ta đã đi qua và sức lực của ông ta đã suy giảm; hay ông ta vươn tới nó khi đã hư hỏng, kiệt quệ, suy đồi, do vậy cái nhìn, phán đoán chung của ông ta về giá trị của các sự vật đã không còn có ý nghĩa. Có thể, chính lương tâm tinh tế của ông ta bắt ông ta phải chậm trễ và lề mề trên đường đi; ông ta sợ hãi trở thành nhà thông thái rởm, con đa túc và con côn trùng có hàng nghìn xúc tu. Ông ta biết rất rõ rằng, con người đánh mất lòng tự trọng đã không còn biết ra lệnh và dìu dắt người khác, – phải chăng ông ta muốn trở thành diễn viên lớn, nhà triết học vĩ đại và có tinh thần bay cao, tóm lại, là một người hấp dẫn. Đây rốt cuộc là vấn đề thị hiếu, thậm chí nếu không phải là vấn đề lương tâm. Những trở ngại đổ lên đầu nhà triết học càng trở nên nặng nề hơn vì ông ta tự đòi hỏi mình phải đưa ra phán đoán, phủ định hay khẳng định, không phải về các khoa học, mà về cuộc sống và giá trị của cuộc sống. Ông ta

không dễ dàng có được niềm tin vào quyền hay thậm chí nghĩa vụ của mình phải đưa ra phán đoán như vậy và không những dựa trên vô số trải nghiệm nguy hiểm và táo bạo nhất, thường xuyên chậm chễ, hoài nghi, im lặng, ông ta cần phải tìm kiếm con đường dẫn tới quyền ấy và niềm tin ấy. Trên thực tế, đám đông một thời gian dài không nhận biết được nhà triết học, lẫn lộn ông ta lúc thì với người làm khoa học, lúc thì với nhà khoa học lý tưởng, lúc thì với người theo chủ nghĩa khắc kỷ tôn giáo – đầy cảm hứng, bóp chết mọi cái mang tính xác thịt ở trong mình, rời bỏ thế gian và say sưa với những cái thần thánh; và nếu hiện nay có nghe thấy một người nào đó được ca tụng vì người đó sống một cách "thông thái" hay "như một nhà triết học", thì điều đó chỉ có nghĩa là "khôn ngoan" và "xa lánh mọi người". Sự thông thái: Đám đông có cảm tưởng đó là một cái gì đó giống như sự chạy trốn, phương tiện và nghệ thuật lội xuống nước không bị ướt; nhưng nhà triết học chân chính – như chúng tôi, những người bạn của tôi, cảm thấy? – sống "không phải theo triết học" và "không phải thông thái", trước hết không phải một cách khôn ngoan...

Nhận thấy phong trào dân chủ không những là hình thức suy thoái của tổ chức chính trị, mà còn là hình thức suy thoái, chính xác hơn, hình thức xé nhỏ con người, là việc đưa nó xuống tới mức tầm thường và hạ thấp giá trị của nó, – chúng ta cần phải đặt hy vọng của mình vào cái gì? Vào *các nhà triết học mới* – không có sự lựa chọn; vào những người có trí tuệ đủ mạnh và độc đáo để đặt cơ sở cho đánh giá đối lập về sự vật và để đánh giá lại, lật ngược "những giá trị vĩnh hằng"; vào tiền bối của thời đại mới, vào những con người của tương lai đang thắt chặt dây thòng lọng lôi kéo ý chí hàng nghìn người đi theo con đường mới. Để dạy con người nhìn nhận về tương lai của con người như về ý chí của mình, như về một cái gì đó phụ thuộc vào ý chí con người, để chuẩn bị những kinh nghiệm tập thể táo bạo trong việc giáo dục và lập kỷ cương nhằm mục đích chấm dứt sự thống trị khủng khiếp ấy của sự điên rồ và sự ngẫu nhiên vốn được gọi là lịch sử, – sự điên rồ của "đa số" chỉ là hình thức cuối cùng của nó: để làm điều đó thì một khi nào đó sẽ cần đến một loại nhà triết học và người ra lệnh mới, khi đối mặt với họ, mọi thứ đã tồn tại trên thế gian dưới dạng những trí tuệ thâm kín, khủng khiếp và nhân từ đều trở nên nghèo nàn và không đáng kể.

Mỗi một nhà tư tưởng sâu sắc đều sợ hãi trở thành người dễ hiểu, hơn là trở thành người khó hiểu. Trong trường hợp sau, có thể, sự háo danh của ông ta bị tổn thương, còn trong trường hợp thứ nhất – trái tim của ông ta, sự đồng cảm của ông ta thường xuyên khẳng định: "Ôi, ngài muốn cảm nhận thấy khó chịu như tôi để làm gì?"

Nhà triết học: đó là con người thường xuyên trải nghiệm những sự vật bất thường, nhìn thấy, nghe thấy, hoài nghi chúng, đặt hy vọng vào chúng, mơ tưởng về chúng; là con người mà bản thân tư tưởng của ông ta sinh ra dường như từ bên ngoài, dường như từ bên trên và từ bên dưới, giống như những sự kiện quen thuộc đối với ông ta và những cơn giông tố. Có thể, bản thân nhà triết học thể hiện là một đám mây giông kéo theo những tia chớp mới; đây là con người vô cùng nguy hại, thường xuyên được bao bọc bởi sấm sét, tiếng ầm ầm, tiếng ì ùng và mọi sự khủng khiếp khác. Nhà triết học: hỡi ôi, sinh thể thường xuyên chạy trốn bản thân mình, thường xuyên sợ hãi bản thân

mình, – nhưng lại thú vị tới mức thường xuyên không "nhập tâm", không quay lại với bản thân mình.

Tôi kiên định rằng không nên lẫn lộn những người làm triết học và những người làm khoa học nói chung với các nhà triết học, – để chính ở đây có thể trả lại "cho mỗi người những cái của mình", để những người thứ nhất không nhận được quá nhiều, còn các nhà triết học lại nhận được quá ít. Để giáo dục nhà triết học chân chính, có thể, nhà triết học một khi nào đó dừng lại ở tất cả các thang bậc mà những đầy tớ của ông ta, những người làm triết học *cần phải* dừng lại; có thể, bản thân ông ta cần phải là người phê phán và người hoài nghi, người giáo điều và nhà sử học, hơn nữa, là nhà thơ và người sưu tầm, người chu du và người giải đố, người theo chủ nghĩa duy luân lý và nhà tiên tri, người có tư duy tự do, dường như là mọi người để trải qua mọi giá trị của con người và những sự cảm nhận đa dạng về giá trị, để *có khả năng* nhìn nhận bằng những nhãn quan khác nhau và cùng với lương tâm khác nhau từ độ cao ra xa, từ dưới độ sâu lên trên cao, từ một góc ra không gian bao la. Tất cả những điều đó chỉ là điều kiện tiên quyết cho nhiệm vụ của ông ta; bản thân nhiệm vụ đòi hỏi một cái gì đó khác – nó đòi hỏi để ông ta *sáng tạo ra những giá trị*. Theo sáng kiến tốt đẹp của Kant và Hegel, những người làm triết học nêu trên cần phải xác định dứt khoát và hình thành một số lượng lớn những đánh giá hiện có – tức việc *tạo dựng từ trước* những giá trị, việc xây dựng những giá trị, những đánh giá hiện đang thống trị và được gọi là "chân lý" từ một thời điểm nào đó, – không quan trọng điều đó là ở trong lĩnh vực *lôgíc học*, hay *chính trị* (đạo đức), hay *nghệ thuật*. Các nhà nghiên cứu cần làm cho tất cả những cái đã xảy ra và được đánh giá trở nên rõ ràng, dễ dàng bàn luận, dễ hiểu, cần phải rút ngắn mọi cái kéo dài, thậm chí cả "thời gian" và khắc phục mọi cái đã diễn ra: đây là một nhiệm vụ khổng lồ và rất kỳ lạ, việc giải quyết nó có thể đáp ứng mọi niềm tự hào tinh tế, mọi ý nguyện kiên trì. *Các nhà triết học đích thực thực chất là những người ra lệnh và lập pháp*; họ nói: "cần phải *là như vậy*!", họ quyết định "đi đâu?" và "để làm gì?" của con người và khi đó lại sắp đặt công việc trù bị của mọi người làm triết học, của mọi kẻ chiến thắng trong quá khứ, – họ chĩa bàn tay sáng tạo vào tương lai; và tất cả những gì đã và đang tồn tại đều trở thành phương tiện, công cụ, chiếc búa đối với họ. Sự nhận thức của họ là sự *sáng tạo*, sự sáng tạo của họ là sự lập pháp, khát vọng chân lý của họ là *khát vọng quyền lực*. Hiện nay có các nhà triết học như vậy không? Đã từng có các nhà triết học như vậy không? Có *cần phải* có các nhà triết học như vậy không?

Tôi càng ngày càng cảm thấy rằng, với tư cách một con người cần thiết của ngày mai và ngày kia, nhà triết học luôn đã và cần phải bất đồng với "hôm nay" của mình; kẻ thù của ông ta bao giờ cũng là lý tưởng hôm nay. Cho tới nay tất cả mọi người kiệt xuất đi trước loài người ấy, những người được gọi là các nhà triết học và ít khi tự cảm nhận thấy mình là những người yêu thích sự thông thái, mà thực ra là những thằng điên rồ khó chịu và là những kẻ đáng nghi ngờ nguy hiểm, đã phát hiện ra nhiệm vụ nghiệt ngã, không định trước và không loại bỏ được và sự cao cả của nó ở chỗ trở thành lương tâm độc ác của thời đại mình. Kề dao vào cổ *các đức hạnh đương thời với*

mình, nó phản bội lại những cái đã là bí ẩn riêng của họ: Nguyện vọng hiểu biết sự cao cả *mới* của con người, con đường mới chưa từng thấy đưa con người đến sự cao cả. Mỗi một lần họ lại khám phá ra biết bao sự giả nhân giả nghĩa, sự lười biếng, sự mất tự chủ, sự giả dối ẩn náu ở đằng sau hình thức đạo đức hiện đại được tôn trọng nhất, giống như biết bao đức hạnh đã trở nên *lỗi thời*; mỗi lần họ lại nói: "Chúng ta cần phải đi đến nơi *các bạn* hiện nay có thể ít cảm nhận thấy nhất, bạn đang ở nhà". Quan tâm đến thế giới "những tư tưởng hiện đại", những tư tưởng có thể đưa mỗi người đến một ngóc ngách nào đó, vào một "chuyên môn" nào đó, nhà triết học, nếu như bây giờ còn có thể có các nhà triết học, cần phải quy sự cao cả của con người, khái niệm "cao cả" chính về sự quảng bác và sự đa dạng của nó, về tính toàn vẹn trong đa dạng của nó: Ông ta dường như xác định giá trị và cấp bậc của con người tùy thuộc vào số lượng và tính đa dạng của những cái con người có thể mang theo mình và gánh vác trên mình, – trách nhiệm của ông ta có thể mở rộng biết nhường nào. Thị hiếu và đức hạnh hiện đại làm suy yếu và đốt cháy ý chí; không có cái gì phù hợp với thời đại như sự yếu duối của ý chí: do vậy, theo lý tưởng của nhà triết học, khái niệm "cao cả" cần phải bao gồm sức mạnh của ý chí, sự hà khắc và năng lực tự quyết kéo dài; căn cứ trên đó là học thuyết và lý tưởng đối lập về nhân tính nhút nhát, nhất thời, vô tư, tức là những cái có tính cách đối lập với thế kỷ XVI, thế kỷ đau khổ vì nghị lực tràn ngập của ý chí, vì những hành vi tàn bạo và làn sóng vị kỷ. Vào thời Socrates, ở những người bị mệt mỏi vì bản năng, ở những người dân Athen chạy theo dục vọng của mình, nhưng vẫn còn giữ lại những lời nói tốt đẹp, mặc dù cuộc sống của họ từ lâu đã không còn chấp nhận điều đó nữa, – khi đó tâm hồn cao cả có thể cần đến sự mỉa mai, sự tin tưởng độc ác của Socrates, một bác sĩ và một thị dân thọc vào thể xác riêng của mình, cũng như vào thể xác và trái tim của giới quý tộc, – thọc vào bằng nhãn quan nói rõ: "Hãy đừng quỳ gối trước mặt tôi! Ở đây chúng ta là những người bình đẳng!". Ngược lại, hiện nay, khi mà ở châu Âu chỉ có một bầy động vật được tôn trọng và tỏ lòng tôn trọng, khi mà "sự bình quyền" dễ dàng có thể biến thành sự bình đẳng về vô quyền, tức thái độ thù địch của mọi người đối với mọi cái hiếm thấy, quyền lực, đặc quyền, đối với con người cao cả, đối với tâm hồn cao cả, đối với nghĩa vụ cao cả, đối với trách nhiệm cao cả, đối với sức mạnh và quyền lực sáng tạo dư thừa, – từ nay khái niệm "cao cả" bao gồm sự nổi tiếng, nguyện vọng sống cho bản thân, năng lực khác người, sự độc lập, sự cần thiết phải sống sợ hãi và mạo hiểm; nhà triết học đưa ra một cái gì đó bắt nguồn từ lý tưởng của mình, nếu đặt ra quy tắc: "Con người cao cả nhất là con người có thể trở thành người cô đơn nhất, thầm kín nhất, dị biệt nhất, – con người đứng ở phía bên kia cái thiện và cái ác, chủ nhân của mọi đức hạnh, có nguồn dự trữ ý chí khổng lồ; đó chính là cái được gọi là sự *cao cả*: năng lực nổi trội nhờ tính đa dạng, tính toàn vẹn, tính quảng bác, tính đầy đủ". Nhưng tôi xin hỏi một lần nữa: lẽ nào hiện nay còn *có thể* có sự cao cả?

Khó học được cách hiểu nhà triết học là gì vì không thể học được điều đó: cần phải biết điều đó nhờ kinh nghiệm hay là cần có niềm kiêu hãnh *không cần* biết điều đó. Tuy nhiên hiện nay, người ta nói đến những sự vật mà *không thể có* một kinh nghiệm

nào về chúng, điều này có ảnh hưởng chủ yếu và tồi tệ nhất đến các nhà triết học và thực trạng của triết học: rất ít người biết đến họ, có quyền hiểu biết họ, những ý kiến phổ biến về họ đều sai lầm. Ví dụ, sự kết hợp đích thực mang tính triết học giữa thiên tài táo bạo với sự chặt chẽ biện chứng không được phần lớn các nhà tư tưởng và các nhà khoa học biết đến, do vậy không thể bàn luận về vấn đề này với họ. Họ hình dung mọi tính tất yếu dưới dạng nhu cầu, dưới dạng phục tùng và cưỡng chế đau khổ, bản thân tư duy được họ coi là một cái chậm chạp, nặng nề, dường như là một công việc gian khổ, là lao động "xứng đáng với mồ hôi của những người cao thượng", chứ không phải là một cái nhẹ nhàng, thần thánh và gần giống với nhảy múa và sự hoạt bát! "Tư duy" và "có thái độ nghiêm túc" với công việc, "khó hiểu" – những điều đó có một liên hệ chung đối với họ: họ chỉ "trải nghiệm" hiện tượng ấy dưới hình thức như vậy. Chỉ có quyền về triết học – nếu xem xét từ này theo nghĩa rộng – nhờ nguồn gốc – tổ tiên, "dòng họ" có ý nghĩa quyết định cả ở đây. Nhiều thế hệ cần phải làm việc từ trước để nhà triết học xuất hiện; mỗi một phẩm chất của ông ta cần phải được tạo ra, vun trồng, chuyển từ dòng họ này sang dòng họ khác và thể hiện một cách riêng lẻ ở trong đó. Điều này bao hàm không những những tư tưởng táo bạo, nhẹ nhàng và uyển chuyển của ông ta mà trước hết còn bao hàm thái độ sẵn sàng chịu trách nhiệm nặng nề, sự cao cả của nhãn quan uy nghiêm, cảm giác tách biệt của mình khỏi đám đông, khỏi những nghĩa vụ và đức hạnh của họ, việc giữ gìn và bảo vệ một cách khoan dung tất cả những gì mọi người không hiểu và vu khống chúng – cho dù đó là Thượng đế, quỷ dữ, – thiên hướng và thói quen với sự công bằng vĩ đại, nghệ thuật ra lệnh, ý chí quảng bác, cái nhìn trầm tĩnh ít bị kinh ngạc, ít hướng lên trời, ít yêu thương.

Sau khi quan sát lâu các nhà triết học và đọc tác phẩm của họ, tôi tự nói với mình rằng cần phải quy phần lớn tư duy tự giác về hoạt động của bản năng, kể cả tư duy triết học; ở đây cần phải học lại, giống như học lại từng phần những cái kế thừa và "bẩm sinh". Hành vi ra đời được tính đến trong quá trình di truyền trước cũng ít như "tính tự giác" ít được *đối lập* với bản năng ở theo nghĩa quyết định nào đó, – các bản năng của nhà triết học chi phối phần lớn tư duy có ý thức của ông ta, định hướng tư duy này đi theo các con đường nhất định. Thậm chí đứng ở đằng sau toàn bộ lôgíc học, một cường quốc hão huyền trong vận động của mình, là những sự định giá về giá trị, chính xác hơn là những đòi hỏi sinh lý hướng vào việc duy trì một loại hình sinh hoạt cụ thể. Ví dụ, cái xác định có giá trị lớn hơn cái bất định, ảo tưởng có giá trị nhỏ hơn "chân lý" – đó là những đánh giá mà, với toàn bộ ý nghĩa quan trọng của chúng đối với *chúng ta*, vẫn chỉ là những đánh giá hời hợt, là một loại ngu xuẩn, nhảm nhí, cần thiết để duy trì tồn tại của những tạo phẩm như chúng ta. Người ta giả định rằng hoàn toàn không phải con người là "thước đo của vạn vật".

Tôi dần dần hiểu được rằng mọi triết học cao cả cho tới nay là gì: chính là sự tự thú tội của nhà triết học, là một cái gì đó giống như mémoires (hồi ký) được viết một cách trái ý và không nhận thấy đối với bản thân nhà triết học; tôi cũng nhận thấy rằng các mục đích đạo đức (hay vô đạo đức) trong mỗi triết học đều cấu thành hạt nhân có sức sống đích thực, từ đó toàn bộ cái cây mọc lên. Trên thực tế, chúng ta sẽ hành động tốt

(và khôn ngoan), nếu để làm sáng tỏ các luận điểm siêu hình học xa lạ nhất của một nhà triết học cụ thể đã xuất hiện như thế nào, trước tiên chúng ta đặt ra vấn đề: đạo đức nào được nói đến (được *ông ta* nói đến)? Do vậy, tôi không nghĩ rằng "khát vọng nhận thức" là cha đẻ của triết học, mà cho rằng ở đây, giống như ở trong các trường hợp khác, một bản năng khác nào đó sử dụng nhận thức (và không nhận thức!) chỉ như công cụ. Người nào xem xét kỹ những bản năng cơ bản của con người, nghiên cứu chúng có thể mở rộng tác động của mình, với tư cách những thiên tài (hay quỷ dữ) *tạo cảm hứng*, rộng như thế nào trong trường hợp này, thì người đó cũng sẽ nhận thấy rằng, tất cả chúng đã nghiên cứu triết học một khi nào đó và mỗi một trong số chúng đều rất muốn thể hiện, là mục đích tối hậu của tồn tại và mô tả *chủ nhân* đích thực của mọi bản năng khác. Vì mỗi bản năng đều háo danh và với tư cách *như vậy*, nó cố gắng triết lý. Tất nhiên, tình hình có thể là khác ở các nhà khoa học chân chính – ở đó có thể thực sự có khát vọng nhận thức, một bánh xe nhỏ bé nào đó của chiếc đồng hồ được lắp ráp tốt, chạy đều mà không cần đến sự tham gia của mọi bản năng khác của nhà khoa học. Do vậy, sự "sở thích" chân thực của nhà khoa học thường tập trung vào một cái gì đó hoàn toàn khác, ví dụ như dòng họ, hay tiền công, hay chính trị; thậm chí điều không quan trọng là cỗ máy nhỏ của ông ta được đưa vào lĩnh vực khoa học nào. Ngược lại, trong nhà triết học hoàn toàn không có một cái gì phi cá nhân, đặc biệt là đạo đức của ông ta chứng tỏ rõ và dứt khóat *ông ta là người như thế nào*, tức những bản năng thầm kín nhất của ông ta có quan hệ như thế nào với nhau về mặt cấp bậc.

Những khái niệm triết học riêng biệt không phải là một cái gì đó tùy tiện, một cái gì đó tự phát sinh từ bản thân mình, mà xuất hiện trong mối quan hệ và liên hệ mật thiết với nhau; bất chấp sự xuất hiện bất ngờ và tùy tiện của chúng trong lịch sử tư duy, chúng vẫn nằm trong một hệ thống nào đó, – điều này lúc cuối thể hiện ở thái độ tin tưởng mà các nhà triết học khác nhau thường xuyên lấp đầy lược đồ cơ bản của mọi triết học *có thể có*. Dưới cái mặt nạ vô hình, họ thường xuyên chạy theo cùng một đường tròn, và dường như họ không cảm nhận thấy sự độc lập với khát vọng phê phán hay hệ thống hóa của nhau, một cái gì đó ở trong bản thân họ vẫn dẫn dắt họ, vẫn truy nã họ nối tiếp nhau theo một trật tự xác định – tính có hệ thống bẩm sinh và những khái niệm giống nhau. Tư duy của họ trên thực tế rất ít khám phá ra cái mới, chủ yếu nhận thức lại, hồi tưởng lại cái cũ, – quay lại với mái nhà xưa, quay lại với thái ấp cổ xưa của tâm hồn mà những khái niệm ấy đã mọc lên một khi nào đó tại đấy, – xét về phương diện này thì triết lý là một loại lại giống cấp cao. Sự giống nhau đến kỳ lạ về mặt tên gọi của toàn bộ triết lý Ấn Độ, triết lý Hy Lạp, triết lý Đức được lý giải một cách khá đơn giản. Chính ở nơi hiện diện sự giống nhau về ngôn ngữ, nhờ triết học chung về ngữ pháp (tức nhờ quyền lực và sự chỉ đạo vô thức của những chức năng ngữ pháp như nhau), tất cả tất yếu được chuẩn bị từ trước cho sự phát triển và tính chất tuần tự như nhau của các hệ thống triết học; cũng hệt như vậy thì con đường dường như đóng lại đối với những sự giải thích khác về thế giới. Rất có thể là các nhà triết học thuộc hệ ngôn ngữ Ural–Altai (trong đó khái niệm "chủ thể" phát triển kém nhất) sẽ có cái nhìn khác về "miền sâu của thế giới" và đi theo con đường khác so với các

nhà triết học Indogermain và Hồi giáo: Cái mặt nạ của các chức năng ngữ pháp rốt cuộc là cái mặt nạ của những phán đoán *sinh lý* về giá trị và điều kiện chủng tộc.

Một loạt các nhà triết học mới đang ra đời: Tôi mạnh dạn đặt tên nguy hiểm cho họ. Tôi phỏng đoán được họ ở chừng mực nào, vì họ cho phép phỏng đoán được ở chừng mực đó – vì họ có *khát vọng* là bí ẩn ở một điểm nào đó, – các nhà triết học của tương lai này muốn có quyền, hay không cần đến quyền, được gọi là *người cám dỗ*. Bản thân tên gọi này rốt cuộc chỉ là sự mưu hại và nếu muốn, là sự quyến rũ.

Lẽ nào các nhà triết học đang ra đời ấy lại là những người bạn mới của "chân lý"? Hoàn toàn có thể, vì mọi nhà triết học cho tới nay vẫn yêu mến các chân lý của mình nhưng có lẽ họ sẽ không phải là những kẻ giáo điều. Niềm kiêu hãnh và thị hiếu của họ cần phải thấy khó chịu để chân lý của họ đồng thời cũng trở thành chân lý của mỗi người, điều này cho tới nay vẫn là khát vọng thầm kín và tư tưởng che dấu của mọi mong muốn mang tính giáo điều. "Phán đoán của tôi là phán đoán *của tôi*: không phải ai cũng có quyền về nó", – nhà triết học như vậy của tương lai có thể nói như vậy. "Cái thiện" không còn là cái thiện nữa, nếu người hàng xóm bàn luận về nó! Vậy "cái thiện chung" có thể tồn tại như thế nào! Các danh từ tự mâu thuẫn với bản thân mình: Cái gì có thể trở thành cái chung thì bao giờ cũng ít có giá trị. Rốt cuộc, tình hình cần phải như là nó đã tồn tại: những sự vật cao cả dành cho những con người cao cả, vực thẳm – dành cho những người sâu sắc, nhẹ nhàng và sợ hãi – dành cho những người nhạy cảm, hiếm có – dành cho những người hiếm có...

6. QUAN NIỆM CỦA SOLOVIEV VLADIMIR SERGEEVICH (1853 – 1900)

Sứ mệnh lịch sử của triết học

Thần trí luận tự do là sự tổng hợp hữu cơ giữa thần luận, triết học và khoa học kinh nghiệm, và chỉ có sự tổng hợp như vậy mới có thể bao hàm chân lý toàn vẹn của tri thức: nằm ở bên ngoài nó, cả khoa học, cả triết học, cả thần học đều chỉ là những bộ phận hay những phương diện riêng biệt, các cơ quan bị tách biệt của tri thức và như vậy, không thể phù hợp ở một mức độ nào đó với chân lý toàn vẹn. Một điều dễ hiểu là có thể đạt tới sự tổng hợp như vậy nhờ xuất phát từ bất kỳ bộ phận nào của nó. Vì khoa học chân chính không thể thiếu triết học và thần học, cũng như triết học chân chính không thể thiếu thần học và khoa học thực chứng, thần học chân chính không thể thiếu triết học và khoa học, nên mỗi thành tố trong chúng cần phải đạt tới tính toàn vẹn đích thực của mình, nhận được tính chất tổng hợp và trở thành tri thức toàn vẹn. Chẳng hạn, được đưa thành hệ thống chân thực hay đạt tới các cơ sở và cội nguồn đích thực của mình, khoa học thực chứng chuyển thành thần trí luận tự do, triết học cũng trở thành thần trí luận tự do sau khi loại bỏ được tính phiến diện của mình, và cuối cùng, sau khi được giải phóng khỏi tính đặc thù của mình, thần học tất yếu biến thành thần trí luận tự do. Nếu thần trí luận này được xác định là tri thức toàn vẹn, thì nó có thể được trình bày như khoa học toàn vẹn, hay như triết học toàn vẹn, và cuối cùng, như thần học toàn vẹn. Sự khác nhau ở đây chỉ là điểm xuất phát và phương thức trình bày, còn kết quả và nội dung thiết thực là một. Trong tác phẩm này, điểm xuất

phát là tư duy triết học, thần trí luận tự do ở đây được xem xét như là hệ thống triết học, trước hết tôi cần phải chứng minh rằng triết học chân thực cần phải có tính chất thần trí này hay nó chỉ có thể trở thành cái được tôi gọi là thần trí luận tự do hay tri thức toàn vẹn.

Như đã rõ, thuật ngữ "triết học" không có một nghĩa xác định chính xác, nhưng lại được sử dụng theo những nghĩa rất khác nhau. Trước hết, chúng ta bắt gặp hai khái niệm chủ yếu, khác nhau về triết học: *thứ nhất*, triết học *chỉ* là lý luận, *chỉ* là công việc của trường học; thứ hai – nó là một cái gì đó quan trọng hơn lý luận, chủ yếu là công việc của cuộc sống, sau đó mới là công việc của trường học. Theo khái niệm thứ nhất, triết học *hoàn toàn* có quan hệ với năng lực nhận thức của con người; theo khái niệm thứ hai, nó cũng đáp ứng những khát vọng cao cả của ý chí con người, những lý tưởng cao cả của tình cảm con người, – như vậy, nó không những có ý nghĩa lý luận, mà còn có cả ý nghĩa đạo đức và thẩm mỹ, tương tác một cách nội tại với các lĩnh vực sáng tạo và hoạt động thực tiễn, mặc dù khác với chúng. Triết học phù hợp với khái niệm thứ nhất, – triết học của trường học, – chỉ đòi hỏi con người phải có trí tuệ phát triển đến một mức độ nào đó, được những nhận thức đa dạng làm cho phong phú và được giải phóng khỏi những thiên kiến tầm thường; triết học phù hợp với khái niệm thứ hai, – triết học của cuộc sống, – ngoài điều đó ra, còn đòi hỏi một định hướng đặc biệt của ý chí, tức một trạng thái đạo đức đặc biệt, một tình cảm và mục đích thẩm mỹ đặc biệt, khả năng tưởng tượng. Chủ yếu quan tâm đến những vấn đề lý luận, triết học thứ nhất không có một mối liên hệ trực tiếp nào với cuộc sống cá nhân và cuộc sống xã hội, triết học thứ hai cố gắng trở thành lực lượng hình thành và điều khiển của cuộc sống ấy.

Thử hỏi, triết học nào trong hai triết học ấy là triết học chân thực? Cả hai triết học ấy đều có kỳ vọng nhận thức chân lý như nhau, song bản thân thuật ngữ ấy được chúng hiểu một cách hoàn toàn khác nhau: Nó chỉ có ý nghĩa lý luận trừu tượng đối với triết học thứ nhất, có ý nghĩa căn bản, sống còn đối với triết học thứ hai. Nếu để giải quyết vấn đề của chúng ta, chúng ta sử dụng nguyên từ học của danh từ "triết học", thì chúng ta sẽ nhận được câu trả lời có lợi cho triết học thứ hai. Tất nhiên, tên gọi "triết học", tức "tình yêu sự thông thái", không thể áp dụng được vào khoa học lý thuyết trừu tượng. Sự thông thái được hiểu không những là tri thức toàn vẹn, mà còn là sự hoàn hảo đạo đức, tính toàn vẹn nội tại của tinh thần. Như vậy, danh từ "triết học" có nghĩa là sự hướng tới tính toàn vẹn tinh thần của con người, – chính nó đã được sử dụng theo nghĩa đó lúc ban đầu. Tất nhiên, luận cứ nguyên từ học này tự thân nó không có ý nghĩa quan trọng, vì danh từ lấy ra từ ngôn ngữ chết có thể sẽ có nghĩa không phụ thuộc vào nguyên từ học của nó nhưng đối với triết học thì cần nhận thấy rằng đa số mọi người đều hiểu nó theo nghĩa ban đầu của nó. Nội dung và cách trình bày chung của nó – ngôn ngữ hội thoại – cho thấy triết học là một cái gì đó quan trọng hơn khoa học trừu tượng, còn nhà triết học – quan trọng hơn nhà khoa học. Trong ngôn ngữ hội thoại, có thể coi nhà triết học là người không những ít uyên bác mà còn hoàn toàn không có học vấn, chỉ cần ông ta có tư chất trí tuệ và đạo đức đặc biệt. Như vậy, không những nguyên từ học mà cả cách sử dụng chung đem lại cho danh

từ này nghĩa hoàn toàn không phù hợp với triết học trường học, mà rất gần gũi với cái mà chúng ta gọi là triết học cuộc sống. Thực tế này dẫu sao vẫn không có ý nghĩa quyết định: Khái niệm phổ biến về triết học có thể cũng không đáp ứng được các yêu cầu của tư duy phát triển hơn. Như vậy, để giải quyết vấn đề về thực chất, chúng ta cần phải xem xét những cơ sở *nội tại* của cả hai triết học và chỉ rút ra kết luận có lợi cho một trong hai triết học từ tính có căn cứ hay vô căn cứ của bản thân chúng.

Thần trí luận tự do hay tri thức toàn vẹn không phải là trào lưu hay loại hình triết học, mà cần phải thể hiện trạng thái tối cao của toàn bộ triết học ở trong sự tổng hợp nội tại giữa ba khuynh hướng cơ bản của nó – chủ nghĩa thần bí, chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa duy nghiệm, cũng như trong mối liên hệ chung và rộng hơn với thần học và khoa học thực chứng.

Theo định nghĩa chung, đối tượng của tri thức toàn vẹn là tồn tại chân thực ở trong bản thân nó, cũng như ở trong quan hệ của nó với tính hiện thực kinh nghiệm của thế giới chủ quan và thế giới khách quan mà nó chính là bản nguyên đầu tiên tuyệt đối. Từ đó là việc phân chia toàn bộ hệ thống tri thức triết học toàn vẹn ra thành ba bộ phận hữu cơ. Vì hai yếu tố được đem lại trong đối tượng của triết học, mà chính là bản nguyên đầu tiên tuyệt đối và hiện thực thứ sinh bắt nguồn từ nó, nên hai yếu tố này chỉ có thể được xem xét về ba phương diện. *Thứ nhất*, trong sự thống nhất trực tiếp, *thứ hai*, trong sự đối lập, *thứ ba*, trong sự thống nhất hay tổng hợp những khác biệt hiện thực. Như vậy, chúng ta nhận được ba khoa học triết học: Triết học khảo cứu bản nguyên tuyệt đối thông qua những tính quy định chung và tất yếu (do vậy là tiên nghiệm) của bản thân nó, nó chỉ bao hàm sự tồn tại khác, hữu hạn dưới dạng tiềm năng – yếu tố thống nhất trực tiếp; triết học thứ hai xem xét bản nguyên tuyệt đối như là cái sinh ra hay định trước hiện thực hữu hạn ở bên ngoài mình – yếu tố phân chia và cuối cùng, triết học thứ ba có đối tượng của mình là bản nguyên tuyệt đối như cái tái tạo thế giới hữu hạn trong sự thống nhất tổng hợp của nó. Bắt nguồn từ bản chất của triết học, sự phân ba triết học này có nguồn gốc từ rất xa xưa và luôn hiện diện dưới hình thức nào đó trong mọi hệ thống hoàn chỉnh và sâu sắc, vì vốn chỉ là biểu hiện phiến diện của một thành tố nào đó ở trong tri thức triết học, mỗi một hệ thống riêng biệt lại cố gắng đại diện cho triết học toàn vẹn từ góc độ hữu hạn của mình.

Tôi giữ lại tên gọi cũ cho ba bộ phận cấu thành của thần trí luận tự do: *lôgíc học*, *siêu hình học* và *đạo đức học*; để phân biệt chúng với các bộ phận tương ứng của các hệ thống triết học khác, tôi sẽ sử dụng các thuật ngữ: *lôgíc học hữu cơ, siêu hình học hữu cơ* và *đạo đức học hữu cơ*.

Phép biện chứng là một trong ba phương pháp triết học cơ bản; hai phương pháp khác là *phân tích* và *tổng hợp*. Vì tôi sử dụng các thuật ngữ này theo một nghĩa khác chút ít so với nghĩa chúng thường được sử dụng, nên tôi cần phải đưa ra định nghĩa chung về chúng ở đây. Tôi hiểu phép biện chứng là tư duy xuất phát từ nguyên lý chung dưới hình thức khái niệm để rút ra nội dung cụ thể của nó; vì nội dung này tất nhiên cần phải bao chứa ở trong nguyên lý chung (nếu không thì tư duy sẽ trở thành sáng tạo từ hư vô), nhưng chỉ bao chứa một cách tiềm năng, hành vi tư duy biện chứng

thể hiện chính ở việc chuyển nội dung tiềm năng ấy thành hiện thực, do vậy khái niệm ban đầu, với tư cách một hạt nhân hay mầm mống nào đó, sẽ hiện ra như một cái phát triển nhất quán, thành cơ thể lý tưởng.

Tôi hiểu phân tích là tư duy xuất phát từ một tồn tại cụ thể, như một sự kiện để đi đến các bản nguyên chung ban đầu.

Tôi hiểu tổng hợp là tư duy xuất phát từ hai lĩnh vực khác nhau của tồn tại cụ thể, thông qua việc xác định những quan hệ nội tại của chúng để đi đến sự thống nhất tối cao của chúng.

Xuất phát từ ba cái đó thì phép biện chứng chủ yếu là phương pháp của lôgíc học hữu cơ, phân tích – của siêu hình học hữu cơ; tổng hợp – của đạo đức học hữu cơ.

* * *

Triết học tồn tại ở loài người hơn hai thế kỷ rưỡi[1]. Thử hỏi: Nó đã làm được gì cho nhân loại trong một thời gian dài như vậy? Triết học làm được gì trong lĩnh vực tư duy trừu tượng, khi giải quyết những vấn đề trừu tượng thuần túy về tồn tại và nhận thức, – điều này là dễ hiểu đối với tất cả mọi người nghiên cứu triết học. Song triết học tồn tại không phải chỉ vì các nhà triết học. Vả lại các khoa học khác cũng có những vấn đề lý luận thuần túy của mình, dễ hiểu đối với tất cả những người nghiên cứu chúng, song chúng không hạn chế ở những vấn đề ấy, chúng được một ít người nghiên cứu về mặt lý luận, nhưng lại có ý nghĩa thực tiễn đối với *tất cả mọi người*, bắt nguồn từ trường học, đem lại những hậu quả hiển nhiên cho cuộc sống. Chúng ta biết rằng, các khoa học tự nhiên tồn tại không phải chỉ vì các nhà vật lý học, các nhà hóa học và các nhà sinh lý học, mà còn vì toàn thể loài người; chúng ta biết lợi ích hiển nhiên mà chúng đem lại cho loài người, cải thiện sinh hoạt vật chất của họ, nhân gấp bội những tiện nghi sinh hoạt thể xác, làm nhẹ bớt những đau khổ về thể xác của con người. Chúng ta cũng biết rằng, các khoa học pháp lý và lịch sử không chỉ tồn tại vì các nhà luật học và các nhà sử học, mà vì mọi công dân, góp phần thúc đẩy tiến bộ của quan hệ xã hội và chính trị nhưng có thể là triết học gần gũi với nghệ thuật hơn với khoa học, có thể nó là nghệ thuật thuần túy, sinh ra không phải vì lo âu đời thường, không phải vì thói vị kỷ, vì những trận chiến? Vả lại nghệ thuật cũng không dừng lại, ở những nghệ sĩ và những nhà thẩm mỹ học, mà cố gắng đem lại hoan lạc cho nhiều người không có khái niệm về lý luận và thủ pháp nghệ thuật. Vậy lẽ nào chỉ có triết học là ngoại lệ và chỉ tồn tại vì những người nghiên cứu nó, vì tác giả của các công trình nghiên cứu triết học hay chỉ vì những người đọc Kant hay Hegel? Nếu vậy thì việc nghiên cứu triết học là một công việc có thể thú vị, nhưng không đáng khen, do vậy là công việc vị kỷ. Nếu không phải vậy, nếu triết học không hàm ý nói đến sở thích trừu tượng của các bậc trí thức cô đơn, mà hàm ý nói đến lợi ích sống còn của toàn thể nhân loại, thì cần phải trực tiếp trả lời cho vấn đề: Triết học làm gì vì nhân loại, nó đem lại những cái phúc nào, nó loại bỏ những cái họa nào?

---

[1] Coi Upanishad của Ấn Độ là di sản triết học đầu tiên.

Để không giải quyết vấn đề này một cách hú họa, chúng ta quay lại lịch sử, vì nếu triết học nói chung có khả năng đem lại những thành quả thiết thực, thì nó tất nhiên cần có những thành quả ấy trong thời gian tồn tại lâu dài của mình.

Tôi bắt đầu từ phương Đông và chính từ Ấn Độ không chỉ vì chúng ta bắt gặp một hình thức xác định và điển hình nhất của văn hóa phương Đông, mà chủ yếu vì trong số tất cả các dân tộc phương Đông, người Ấn Độ có một triết học hoàn toàn độc lập và nhất quán. Vì mặc dù nhà hiền triết Lão tử của người Trung Quốc truyền bá học thuyết Đạo rất sâu sắc, nhưng bản sắc Trung Quốc của học thuyết này bị hoài nghi rất căn bản (Lão tử phát triển học thuyết của mình do ảnh hưởng của người Ấn Độ), còn đối với các học thuyết mang sắc thái dân tộc Trung Quốc hiển nhiên của Khổng tử và Mạnh tử thì chúng có rất ít ý nghĩa triết học.

Lúc đầu tại Ấn Độ hơn bất kỳ một nước nào khác, cá nhân con người bị môi trường bên ngoài đồng hóa; đó chủ yếu là đất nước của chế độ nô lệ, bất bình đẳng và biệt lập bên ngoài. Không phải bốn như người ta quen quan niệm, mà hàng nghìn đẳng cấp đã chia rẽ dân cư bằng những hàng rào không vượt qua được. Hoàn toàn không có khái niệm về nhân tính, tức giá trị của con người tự thân nó, vì con người ở đẳng cấp dưới, đứng thấp hơn động vật bẩn thỉu dưới con mắt của đại diện đẳng cấp cao hai lần ra đời. Toàn bộ số phận của con người hoàn toàn phụ thuộc và được định trước bởi sự ra đời ngẫu nhiên của mình trong một đẳng cấp nào đó. Tôn giáo mang tính chất của chủ nghĩa duy vật thô thiển: Con người là nô lệ của các thần linh tự nhiên, cũng như của các thế lực đàn áp nó, các thế lực quyết định đời sống vật chất của nó. Trong các bài thánh ca cổ của Rid–Vêda, đối tượng cầu nguyện và mong muốn chủ yếu của người Aryane là: mùa màng tốt, nhiều bò cái và ăn cướp thành công.

Chính ở đất nước của chế độ nô lệ và phân hóa này, một số nhà tư tưởng cô độc đã tuyên bố một danh từ chưa từng nghe thấy: *vạn vật là một*; mọi đặc điểm và sự phân chia đều chỉ thực chất là những biến đổi của cùng một bản chất chung, cần phải nhận thấy mọi sinh vật là người anh em của mình, bản thân mình.

Vạn vật là một – đó là lời nói đầu tiên của triết học, lời nói này lần đầu tiên đã tuyên bố tự do và sự hợp nhất hữu nghị của loài người. Lời nói này đã phá hủy tận gốc mọi sự nô dịch tôn giáo và xã hội, thủ tiêu mọi sự bất bình đẳng và biệt lập. Vì nếu vạn vật là một, nếu khi nhìn thấy bất kỳ sinh vật nào, tôi cũng cần phải nói: đây là bản thân anh (tat twan asi), thì sẽ không còn sự phân hóa giữa các đẳng cấp nữa, sẽ không có sự phân biệt đẳng cấp nữa. Nếu vạn vật đều là biến đổi của một bản chất và nếu tôi phát hiện ra bản chất này nhờ đắm mình vào bản thân mình, thì lẽ nào còn có lực lượng bên ngoài có thể đàn áp tôi, tôi cần phải trở thành nô lệ của nó? Lời nói này là cao cả và khủng khiếp đối với nếp sống tới mức những cuốn sách trình bày nó được gọi là Upanishad, có nghĩa là secretum legendum (Thánh kinh). Nhưng danh từ "toàn thống" là một bí ẩn thầm kín không lâu, ngay lập tức nó bị biến thành tài sản chung nhờ tiếp nhận hình thức tôn giáo – *Phật giáo*. Ngược lại, nếu Phật giáo là triết học

chuyển hóa thành tôn giáo[2]. Trong Phật giáo, *nguyên tắc toàn thống* rõ ràng được xác định là nguyên tắc *nhân tính*. Nếu vạn vật là một, nếu bản chất của vũ trụ là một ở trong vạn vật, thì con người không việc gì phải tìm kiếm nó ở trong Brama hay Vishnu, nó ở trong bản thân con người, nó tự phát hiện ra mình ở trong bản thân tự ý thức của con người, nó *ở trong bản thân mình ở đây*, trong khi đó thì nó tác động một cách vô thức và mù quáng ở trong tự nhiên bên ngoài. Toàn bộ tự nhiên bên ngoài chỉ là cái vỏ bọc của nó, là cái vỏ bọc giả dối, nó hiện ra trong đó, cái vỏ bọc này chỉ biến mất trong tự ý thức đã giác ngộ của tinh thần con người. Do vậy, nhân cách đạo đức của con người đứng cao hơn tự nhiên và các thần linh tự nhiên: Không những Agni và Indra mà bản thân thần linh tối cao Brama sùng kính con người Phật tổ như thầy giáo của mình. Phật giáo – và đây là ý nghĩa thế giới của nó – lần đầu tiên đã tuyên bố phẩm giá của con người, tính vô điều kiện của nhân cách con người. Đây là sự phản kháng mạnh mẽ chống lại lực lượng bên ngoài mù quáng, chống lại nhân tố vật chất đàn áp nhân cách của con người ở phương Đông, cả trong tôn giáo, lẫn trong sinh hoạt xã hội, đây là sự nổi dậy táo bạo của cá nhân con người chống lại tự nhiên bên ngoài, chống lại tính ngẫu nhiên của sự ra đời và cái chết. "Ta lớn hơn mi – tinh thần con người nói với tồn tại tự nhiên bên ngoài mà nó từng làm nô lệ, – vì ta *có thể thủ tiêu mi ở trong mình, vì ta có thể cắt đứt những mối liên hệ ràng buộc ta với mi, có thể làm tắt ý chí hợp nhất ta với mi*. Ta không phụ thuộc vào mi, vì ta không cần đến những cái mi có thể đem lại cho ta, và ta không muốn những cái mi đã tước đoạt". Như vậy là ở đây, cá nhân con người tìm thấy tự do và tính vô điều kiện ở việc *khước từ* tồn tại tự nhiên bên ngoài. Đối với ý thức phát triển dựa trên chủ nghĩa tự nhiên nguyên thủy là cái xuất phát từ tôn giáo duy vật thô thiển, thì mọi cái thực tồn tại chỉ hiện ra dưới hình thức nhân tố bên ngoài mù quáng, nó nhận thấy mọi cái được đem lại cho nó chỉ là một phương diện của tồn tại thực tế không hợp lý, chỉ là quá trình sinh hoạt vật chất thô thiển, do vậy khi ý thức con người lần đầu tiên vượt lên trên quá trình này, khi quá trình này trở thành gánh nặng đối với ý thức, thì ý thức khước từ nó, khước từ dục vọng tự nhiên và tồn tại tự nhiên, tất nhiên sẽ nghĩ rằng, nó cũng khước từ mọi tồn tại, tự do và tính vô điều kiện mà cá nhân tìm thấy ở sức mạnh khước từ ấy, là tự do thuần túy phủ định, không có bất kỳ nội dung nào. Bỏ qua tồn tại vật chất bên ngoài, ý thức không tìm thấy một tồn tại nào khác để thay thế, nó đi đến không tồn tại, đến *Niết bàn*. Ý thức của người Ấn Độ không đi xa hơn sự phủ định này. Bước chuyển từ cái vỏ bọc của Rid–Vêda sang niết bàn của Phật giáo là rất vĩ đại và gian nan, sau khi thực hiện bước chuyển khổng lồ ấy, ý thức của người Ấn Độ đã tận dụng hết sức lực của mình. Một giấc mơ tinh thần kéo dài sẽ nối tiếp sự giác ngộ vĩ đại đó của Phật giáo.

Kế tục sự nghiệp của triết học và qua đó là sự nghiệp của loài người, tất nhiên rơi vào sứ mệnh của dân tộc mà trong bản chất của tinh thần dân tộc mình, đã bao hàm bản nguyên ý thức của người Ấn Độ đi đến ở cuối quá trình phát triển của mình – bản

[2] Người ta chỉ ra một hệ thống tôn giáo xác định (Sankhya - nhà triết học Kapila), có ảnh hưởng trực tiếp đến sự xuất hiện của Phật giáo.

nguyên nhân tính. Ý thức của người Ấn Độ lúc đầu bị các thần linh xấu xa khủng khiếp – đại diện cho các lực lượng man rợ xa lạ của tự nhiên bên ngoài – kìm hãm. Ý thức dân tộc *Hy Lạp* xuất phát từ các thần linh đã được lý tưởng hóa, tuyệt mỹ, có hình người, việc thờ cúng chúng biểu thị việc thừa nhận ưu thế, ý nghĩa tối cao của hình thức con người nhưng *tôn giáo* Hy Lạp chỉ sùng bái vẻ bề ngoài của con người, nội dung bên trong của cá nhân con người được *triết học* Hy Lạp khám phá ra; sự phát triển hoàn toàn độc đáo của nó bắt đầu từ *phái ngụy biện*. Vì vậy, trong thời đại trước đó, triết học Hy Lạp chịu ảnh hưởng quyết định của các học thuyết phương Đông, nhờ tuân thủ nó mà ý thức triết học tìm kiếm cho mình những nội dung ở bên ngoài mình và thừa nhận các cơ sở tối cao của cuộc sống là các nguyên tố và các hình thức của thế giới bên ngoài, chỉ ở phái ngụy biện thì ý thức này mới dứt khoát thức tỉnh. Bản chất của phép ngụy biện – đó là phủ định mọi tồn tại bên ngoài và gắn liền với nó là thừa nhận ý nghĩa tối cao của cá nhân con người. Hàm ý nói đến các nhà triết học tiền bối là những người tìm kiếm tồn tại tuyệt đối ở bên ngoài con người, nhà ngụy biện Gorgias chứng minh rằng hoàn toàn không có tồn tại như vậy. Nếu có nó, thì chúng ta không có một nhận thức nào về nó, nếu có nhận thức như vậy, thì không thể trình bày được nó, nói cách khác, con người chỉ có thể tìm thấy chân lý ở trong mình, một nhà ngụy biện khác là Protagoras cũng đã nói như vậy, khi khẳng định rằng con người là thước đo của vạn vật, tồn tại, vì chúng tồn tại và không tồn tại, vì chúng không tồn tại. Điều này không loại trừ các thần linh đã đánh mất mọi ý nghĩa độc lập. Trong khi các nhà triết học trước đó, như Xénophanes, lại kiên quyết và hăng say luận chiến chống lại thần thoại dân tộc, thì phái ngụy biện lại thủ tiêu nó một cách hoàn toàn thờ ơ. "Đối với các thần linh, – Protagoras nói, – tôi không biết là chúng có tồn tại hay không, nhiều thứ cản trở việc hiểu biết điều đó – sự phức tạp của đối tượng, sự ngắn ngủi của cuộc đời con người". Giọng điệu bình tĩnh – khinh thường của lời nói đó mạnh hơn mọi sự phủ định trong việc chứng minh sự giải phóng hoàn toàn ý thức con người khỏi tôn giáo bên ngoài.

Bất chấp sự khác biệt bên ngoài, các nhà ngụy biện có một sự giống nhau kỳ lạ với Phật giáo: Cả hai đều phủ định bất kỳ tồn tại bên ngoài nào và các thần linh, cả phép ngụy biện, lẫn Phật giáo đều là chủ nghĩa hư vô; cả hai đều thừa nhận ý nghĩa tối cao của cá nhân con người, – Phật giáo và phép ngụy biện có tính chất cao cả của chủ nghĩa nhân văn nhưng sự khác biệt cũng đáng kể. Giống như thiền sư Ấn Độ đấu tranh kiên trì và căng thẳng với bản nguyên vật chất, và sau khi chiến thắng nó và ý thức được ưu thế mang tính phủ định của mình, không tìm thấy một sức sống tích cực nào ở trong mình, bị kiệt sức và đắm mình vào Niết bàn, các nhà ngụy biện Hy Lạp đã tìm thấy hình thức của nhân tính ở trong ý thức chung của nhân dân, đã dễ dàng chiến thắng các lực lượng bên ngoài hơn, mặc dù sau thắng lợi này, giống như các nhà Phật, họ không phát hiện ra một nội dung tích cực nào để giải phóng cá nhân con người, song họ vẫn còn có nghị lực cá nhân để bước vào cuộc sống, không e ngại bất kỳ hình thức và nếp sống nào đã bị bác bỏ từ trước, cố gắng thống trị đám đông hoàn toàn vì sức mạnh và nghị lực của cá nhân mình. Nếu ý thức con người trong Phật giáo nói với

tồn tại bên ngoài: Ta đứng trên mi vì ta có thể chống lại mi, có thể sống nhờ ý chí của bản thân ta, năng lượng của bản thân ta. Phép ngụy biện – đó là sự tự tin tuyệt đối của cá nhân con người vẫn chưa có một nội dung nào trong hiện thực, nhưng đã tự cảm thấy có sức mạnh và năng lực nắm bắt mọi nội dung. Không có một nội dung chung và khách quan nào, cá nhân độc lập và tự tin này thể hiện là một cái ngẫu nhiên đối với những người khác, sự thống trị của nó đối với những người khác là sự thống trị của lực lượng bên ngoài xa lạ, là nền bạo chính. Như vậy là, sự giải phóng cá nhân ở đây chỉ *mang tính chủ quan*. Sự giải phóng thực sự khách quan đòi hỏi cá nhân được giải phóng khỏi tồn tại bên ngoài phải tìm thấy nội dung ở bên trong, sự thống trị của sự kiện sẽ thay thế sự thống trị của *ý niệm*. Chúng ta tìm thấy yêu cầu khách quan này về ý niệm dành cho cá nhân được giải phóng ở Socrates – nhân vật trung tâm không những của triết học Hy Lạp mà còn của toàn bộ thế giới cổ đại.

Socrates là một nhà ngụy biện lớn nhất và là một kẻ thù lớn nhất của phép ngụy biện. Ông là nhà ngụy biện vì cùng với các nhà ngụy biện khác, ông đã kiên quyết bác bỏ sự thống trị của nhân tố bên ngoài, không tìm thấy một sự thực và chân lý tuyệt đối nào ở tồn tại bên ngoài và ở bất kỳ quyền uy bên ngoài nào – các thần linh của tôn giáo dân gian, giới tự nhiên vật chất, nếp sống dân sự của tổ quốc mình. Đồng thời ông cũng là kẻ thù của phái ngụy biện vì ông không thừa nhận cá nhân tự do có quyền thống trị vì ý chí và nghị lực cá nhân của mình. Ông kiên quyết khẳng định rằng cá nhân được giải phóng khỏi mọi cái bên ngoài chỉ có phẩm giá và giá trị vì nó thay thế những cái bên ngoài ấy bằng một nội dung bên trong thiết thực, vì nó sẽ sống và hành động theo ý niệm chung ở trong mọi người và mang tính bắt buộc nội tại đối với mỗi người.

Đây là bản nguyên lý tưởng cần phải lấp đầy cá nhân con người. Socrates chỉ khẳng định (rằng *có* nó), học trò của ông là Platon đã chỉ ra và xác định bản chất của nó (nó là *cái gì*). Tồn tại bên ngoài mang tính ngẫu nhiên, không hợp lý bị ông đem đối lập với tồn tại lý tưởng thiện, tuyệt mỹ và hợp lý tự thân – không phải là Niết bàn của các tín đồ Phật giáo, không phải là sự thống nhất đơn giản của các nhà triết học Ele, mà là vương quốc hài hòa của những ý niệm bao hàm trong mình tính toàn vẹn vô điều kiện và bất biến của tồn tại, khả tri đối với con người không phải thông qua kinh nghiệm bên ngoài và quy luật bên ngoài, mà mở ra cho con người ở trong trực giác bên trong và tư duy thuần túy. Cá nhân con người ở đây nhận được nội dung lý tưởng là cái chế định phẩm giá nội tại và sự giải phóng tích cực của nó khỏi yếu tố bên ngoài, ý nghĩa tích cực ở đây thuộc về con người với tư cách *đại diện của các ý niệm*. Bây giờ, con người đã có một cái gì đây để dựa vào nhằm chống lại tồn tại bên ngoài không hợp lý, bây giờ nó đã biết đi đâu để chạy trốn tồn tại ấy. Thế giới quan của Platon mở ra cho con người hai trật tự của tồn tại – tồn tại vật chất không xác đáng và xấu xa, thế giới ý niệm của tồn tại chân thực, thế giới nội tâm toàn vẹn và hoàn hảo nhưng hai lĩnh vực này đối lập với nhau, không dung hòa được với nhau ở trong triết học Platon. Cấu thành chân lý của triết học này, thế giới ý niệm có tồn tại tuyệt đối và bất biến, hiện diện trong trạng thái yên tĩnh tuyệt đối của vĩnh hằng, có thái độ thờ ơ đối với thế giới những hiện tượng vật chất luôn dao động nằm ở dưới mình, được phản ánh vào thế

giới này giống như mặt trời ở trong dòng chảy không sáng tỏ, nhưng không làm cho nó biến đổi, không thâm nhập vào nó, không tẩy rửa và tái sinh nó. Chủ nghĩa Platon đòi hỏi con người phải *rời bỏ* thế giới này, thoát ra khỏi những xiềng xích của tồn tại vật chất như nhà tù và nấm mồ của tâm thần. Con người chỉ có thể đi vào thế giới ý niệm bằng trí tuệ của mình, ý chí và cuộc sống cá nhân của nó vẫn nằm trong thế giới vật chất, nhị nguyên luận không giải quyết được của hai thế giới này được phản ánh thông qua nhị nguyên luận và mâu thuẫn có trong bản chất con người, tâm thần sống động của nó không thực sự thỏa mãn.

Vốn không được dung hòa trong chủ nghĩa Platon, tính hai mặt này được dung hòa trong Kitô giáo thông qua Kitô là người phủ định thế giới, giống như Phật, và không rời khỏi thế giới, như nhà triết học của Platon, mà đi vào thế giới để cứu rỗi nó. Trong Kitô giáo, thế giới ý niệm của Platon chuyển biến thành vương quốc sống động và hoạt động của Chúa, không thờ ơ đối với tồn tại vật chất, với hiện thực vật chất, mà cố gắng hợp nhất hiện thực này với chân lý của mình, hiện thực hóa trong thế giới này, biến thế giới này thành vỏ bọc và tác nhân của tồn tại Chúa tuyệt đối; cá nhân lý tưởng ở đây là thần nhân đã thể hiện, có liên quan như nhau với trời và đất, dung hòa chúng nhờ thực hiện cuộc sống hoàn hảo tuyệt đối ở trong mình nhờ hợp nhất tình yêu với mọi người và vạn vật.

Trong quan điểm của mình, Kitô giáo đã xuất phát từ chủ nghĩa Platon, nhưng sự hài hòa của thế giới ý niệm, sự thống nhất nội tại của vạn vật được sức mạnh của cá nhân thần nhân chỉ ra ở đây như là hiện thực sống, tồn tại chân thực ở đây không chỉ được trí tuệ trực giác mà bản thân nó còn có tác động, không chỉ khai sáng con người tự nhiên mà còn ra đời ở trong con người như con người có tinh thần mới. Nhưng việc thực hiện chân lý (sự toàn thống sống động) diễn ra ở bên trong Kitô, với tư cách quá trình cá nhân, chỉ có thể diễn ra trong loài người và trong thế giới với tư cách một quá trình lịch sử tập hợp, kéo dài, phức tạp và đau đớn. Được Kitô để lại trên thế gian, chân lý Kitô giáo hiện ra trong môi trường hỗn hợp và đa dạng, trong sự hỗn loạn bên trong và bên ngoài – chính là thế giới khi đó; chân lý đó cần phải chế ngự sự hỗn loạn ấy, làm cho nó trở nên tương tự với bản thân mình và thể hiện ở trong nó. Một điều dễ hiểu là điều đó không thể diễn ra trong một thời hạn ngắn. Đa số loài người khi đó đã tự do; chân lý ấy thể hiện ra với họ như lực lượng tối cao chế ngự họ nhưng họ vẫn chưa nắm bắt được. Vốn chưa làm cho hiện thực vật chất trở nên tương tự với bản thân, bản thân tư tưởng Kitô giáo thể hiện dưới hình thức một hành vi, vốn chưa đem lại tinh thần cho thế giới bên ngoài, bản thân nó hiện ra như một lực lượng bên ngoài cùng với tổ chức vật chất (Giáo hội). Chân lý khoác cái vỏ quyền uy đòi hỏi sự tin tưởng và phục tùng mù quáng. Vốn thể hiện là một lực lượng bên ngoài và sự khẳng định ở bên ngoài, Giáo hội không thể tăng cường, lý tưởng hóa và tinh thần hóa một cách nội tại những quan hệ thực tế đang tồn tại ở trong xã hội loài người, nó để lại chúng ở bên cạnh mình, thỏa mãn với sự phục tùng bên ngoài của chúng.

Như vậy, một mặt, được Kitô giáo giải phóng khỏi sự nô dịch của các lực lượng yếu đuối và nghèo nàn của thế giới, con người bị rơi vào sự nô dịch mới, sâu sắc hơn

của quyền lực tinh thần; mặt khác, quan hệ thế tục tiếp tục căn cứ trên tính ngẫu nhiên và bạo lực, chỉ nhận được sự phê chuẩn tối cao từ Giáo hội. Bản thân chân lý Kitô giáo dưới hình thức không chân thực của quyền uy bên ngoài và quyền lực Giáo hội đã đàn áp cá nhân con người và đồng thời hy sinh nó cho sự giả dối thế tục ở bên ngoài. Hai nhiệm vụ được đặt ra: Giải phóng chân lý Kitô giáo khỏi hình thức quyền uy bên ngoài, khỏi lực lượng vật chất không phù hợp với nó và đồng thời phục hồi các quyền của con người không được Kitô giáo giả danh thừa nhận. Triết học đã gánh vác lấy hai nhiệm vụ giải phóng này. Sự phát triển mạnh mẽ của triết học phương Tây đã bắt đầu. Hai sự kiện lịch sử quan trọng đã diễn ra dưới ảnh hưởng của nó: Cải cách giáo hội ở thế kỷ XVI đã phá tan nền móng của Giáo hội Kitô giáo và cách mạng chính trị ở thế kỷ XVIII đã phá hủy toàn bộ chế độ xã hội cũ.

Triết học *thần bí* đã tuyên bố bản nguyên Chúa ở bên trong bản thân con người, mối liên hệ nội tâm trực tiếp của con người với Chúa – sự môi giới bên ngoài của sự phân cấp Giáo hội hóa ra là không cần thiết và vai trò của quyền lực Giáo hội đã suy giảm; bị Giáo hội bên ngoài chèn ép, ý thức tôn giáo đã nhận được tự do của mình, chân lý Kitô giáo một lần nữa lại nhận được sức sống của mình mà không bị đóng băng dưới các hình thức lịch sử.

Triết học *duy lý* tuyên bố các quyền của lý tính con người, chế độ dân sự căn cứ trên bản nguyên thị tộc không hợp lý đã bị sụp đổ. Từng được triết học trước đó giới thiệu, nguyên tắc duy lý, với tư cách động lực, ẩn náu ở đằng sau những lực lượng tự phát thô thiển tiến hành cách mạng Pháp. Không phải ngẫu nhiên mà bản năng nhạy cảm của quần chúng nhân dân đã dựng tượng đài thờ thần Lý tính ở trên đống tro tàn của chế độ cũ.

Tuyên bố các quyền của mình về thế giới bên ngoài một cách dõng dạc và gây sức ép lớn như vậy, lý tính con người đã tập trung vào bản thân mình. Và sau khi đến ở ẩn tại các trường học ở Đức, đã phát hiện ra các lực lượng nội tại của mình trên một quy mô lớn chưa từng thấy nhờ tạo ra hình thức lôgíc hoàn hảo nhất cho ý niệm chân thực. Toàn bộ sự phát triển ấy của chủ nghĩa duy lý triết học từ Descartes đến Hegel đã giải phóng bản nguyên duy lý của con người, qua đó đã phục vụ chân lý Kitô giáo một cách cao cả. Nguyên tắc về Kitô giáo mang tính lịch sử là *thần nhân loại*, tức là sự hợp nhất và tương tác nội tại giữa Chúa với con người, là sự ra đời nội tại của Chúa ở trong con người: Nhờ đó mà bản chất của Chúa cần được con người nắm bắt nhờ *xuất phát từ bản thân mình*, để làm điều đó thì tất nhiên cần phải phát triển một cách đầy đủ nhất lực lượng duy lý, là cái cho phép con người có thể xuất phát từ bản thân mình để khai thác những cái Chúa và tự nhiên ban tặng cho nó. Triết học duy lý góp phần phát triển chính lực lượng ấy, phát triển con người với tư cách một cá nhân có lý tính – tự do.

Con người không chỉ là cá nhân có lý tính – tự do, nó còn là thực thể có cảm tính và thể chất. Bản nguyên thể chất này ở trong con người gắn liền nó với giới tự nhiên còn lại, là bản nguyên mà Phật giáo cố gắng thủ tiêu, là bản nguyên mà chủ nghĩa Platon cố gắng chạy trốn khỏi như nhà tù và ngôi mộ của tâm thần. Theo niềm tin Kitô giáo, bản nguyên thể chất này có một bộ phận hoàn tất ở trong cuộc sống của

con người trong vũ trụ, là cơ sở hiện thực cần thiết để thực hiện chân lý của Chúa, để thực hiện tinh thần của Chúa. Kitô giáo thừa nhận vai trò tuyệt đối và vĩnh hằng của con người không chỉ như một thực thể tinh thần mà còn như một thực thể vật chất, khẳng định sự phục sinh và cuộc sống vĩnh hằng của thể xác. Theo Kitô giáo, mục đích và kết cục của tiến trình thế giới ở trong toàn bộ thế giới vật chất không phải là việc thủ tiêu, mà là việc phục sinh và phục hồi nó như cơ sở vật chất của Nước Chúa – Kitô giáo không chỉ hứa hẹn Nước Trời mà còn hứa hẹn miền đất hứa. Như vậy, ngay sau khi cách mạng Pháp tuyên bố ầm ĩ các quyền của lý tính, thì tại Pháp, một người Pháp (Fourie) đã thầm lặng tuyên bố việc phục hồi các quyền của vật chất một cách hăng hái và kiên quyết không kém. Sau đó, khi mà triết học tự nhiên chủ nghĩa và duy vật phục hồi phát triển vai trò của bản nguyên vật chất trong thế giới và trong con người, -- thì triết học này tự thân nó cũng không hiểu được điều nó làm là phục vụ chân lý Kitô giáo, phục hồi một trong các yếu tố của nó đã từng bị chủ nghĩa duy linh và chủ nghĩa duy tâm phiến diện coi thường và bác bỏ.

Việc phục hồi các quyền của vật chất là một việc làm hợp pháp trong quá trình giải phóng triết học, vì chỉ có việc vai trò đích thực của vật chất mới giải phóng được khỏi sự nô lệ thực tế vào vật chất, khỏi chủ nghĩa duy vật vô thức. Cho tới khi con người còn chưa thừa nhận giới tự nhiên vật chất ở trong mình và ở bên ngoài mình là một cái của mình, thì con người không trở nên thân cận với nó và không yêu nó, không giải thoát khỏi nó, nó còn khống chế con người như một cái xa lạ, chưa từng thấy và không mong muốn.

Xét từ phương diện này, sự phát triển của chủ nghĩa tự nhiên và của chủ nghĩa duy vật, trong đó con người yêu quý và nhận thức chính giới tự nhiên vật chất như một cái gần gũi và thân thiết – sự phát triển cấu thành một đóng góp của triết học giống như sự phát triển của chủ nghĩa duy lý, trong đó con người nhận biết và xác định sức mạnh của tinh thần có lý tính – tự do của mình.

Như vậy, triết học đã làm gì? Nó đã giải phóng cá nhân con người khỏi bạo lực bên ngoài và đem lại nội dung nội tại cho cá nhân. Nó bác bỏ mọi thần linh xa lạ, giả dối và phát triển hình thức nội tại trong con người cho những Mặc khải của Chúa chân chính. Trong thế giới cổ, nơi mà cá nhân con người chủ yếu bị bản nguyên tự nhiên, vật chất, cũng như lực lượng bên ngoài xa lạ, đàn áp, triết học đã giải phóng ý thức con người khỏi cảnh hoàn toàn phục tùng tồn tại bên ngoài ấy và đem lại chỗ dựa nội tâm cho nó, đã khám phá vương quốc tinh thần lý tưởng để con người trực giác. Trong thế giới mới – thế giới Kitô giáo, vốn được coi là phân xưởng của lực lượng bên ngoài, bản nguyên lý tưởng ấy chế ngự ý thức, muốn chi phối và đàn áp nó, triết học đứng lên chống lại lực lượng tinh thần phản bội lại tính chất nội tại của mình ấy, đã phá hủy vương quốc của nó, đã giải phóng, làm sáng tỏ và phát triển bản chất riêng của con người lúc đầu thông qua thành tố lý tính, sau đó là thông qua thành tố thể chất của nó.

Nếu bây giờ chúng ta hỏi: Hoạt động giải phóng đó của triết học căn cứ trên cái gì, thì chúng ta sẽ tìm thấy cơ sở của nó là một thuộc tính quan trọng và căn bản nhất của tâm thần con người. Nhờ đó mà tâm thần không dừng lại ở một giới hạn nào, không

cam chịu một tính quy định bên ngoài nào, một nội dung bên ngoài nào. Do vậy mọi cái phúc và cái thiện ở trên trời cũng như ở dưới đất đều không có giá trị nào đối với nó, nếu chúng không do bản thân nó đạt được, không cấu thành tài sản nội tại của nó. Việc không có năng lực thỏa mãn với bất kỳ nội dung bên ngoài nào là khát vọng hướng tới tính toàn vẹn nội tại ngày một lớn hơn của tồn tại, là sức mạnh thủ tiêu mọi thần linh xa lạ, là lực lượng tiềm tàng bao hàm cái mà nó hướng tới – tính toàn vẹn và hoàn hảo tuyệt đối của cuộc sống. Quá trình phủ định của ý thức đồng thời cũng là quá trình khẳng định, khi công phá một thần tượng cũ nào đó, tinh thần con người mỗi lần lại nói: Đây không phải là cái ta mong muốn. Qua đó nó đã xác định cái nó mong muốn là nội dung chân thực của mình.

Lực lượng mang tính hai mặt và quá trình mang tính hai mặt này: phá hủy và sáng tạo – cấu thành bản chất của triết học, đồng thời cũng cấu thành bản chất riêng của chính con người, của cái quy định phẩm giá và ưu thế của con người đối với giới tự nhiên còn lại, như vậy đối với vấn đề: Triết học đã làm gì? – chúng ta có quyền trả lời: Nó làm cho con người trở thành người hoàn toàn. Vì Chúa và tự nhiên vật chất cần đến tồn tại người đích thực ở một mức độ như nhau. Chúa vì tính toàn vẹn của bản chất mình là cái đòi hỏi *cái khác* để tự do nắm bắt nó, còn tự nhiên vật chất, ngược lại, vì tính nghèo nàn và bất định của tồn tại mình là cái tìm kiếm cái khác cho sự lấp đầy và xác định mình thì triết học, do vậy, hiện thực hóa bản nguyên đích thực người ở trong con người, qua đó phục vụ bản nguyên Chúa và bản nguyên tự nhiên, đưa chúng vào *hình thức của nhân tính tự do.*

Như vậy, nếu ai muốn hiến dâng bản thân mình cho triết học, thì hãy phục vụ nó một cách dũng cảm và xứng đáng, không sợ hãi mây mù của siêu hình học, thậm chí không sợ hãi vực thẳm của chủ nghĩa thần bí; hãy không hổ thẹn sự phục vụ tự do của mình và không giảm bớt nó, hãy hiểu rằng, nghiên cứu triết học cũng có nghĩa là làm một công việc tốt đẹp, một công việc cao cả và hữu ích cho toàn bộ thế giới.

7. QUAN NIỆM CỦA STRUVE HENRICH (1840 – 1912)

Về khả năng tích hợp các trào lưu triết học khác nhau

Việc phân tích những dữ liệu lịch sử chỉ cấu thành một trong các phương tiện để giải quyết các vấn đề của triết học, để đạt tới mục đích cơ bản của nó là hình thành một thế giới quan chung. Việc thực hiện đầy đủ mục đích này có điều kiện của mình không những là việc trình bày những yếu tố riêng biệt của bức tranh lịch sử, mà chủ yếu là việc kết hợp những yếu tố ấy thành một chỉnh thể toàn vẹn và hài hòa, tức là sự tích hợp chúng. Thậm chí, khi có mong muốn tạo dựng một thế giới quan mới, thỏa đáng hơn, nhà tư tưởng độc lập nhất cũng cần phải sử dụng những chân lý đã được các bậc tiền bối khám phá ra nhưng điều đó chỉ là có thể nhờ dựa trên cơ sở bổ sung sự phân tích lịch sử, bằng sự tổng hợp những dữ liệu hiển nhiên bao hàm trong nó.

Nhiệm vụ đầu tiên của sự tổng hợp lịch sử trong lĩnh vực triết học là phân nhóm các nguyên lý triết học của quá khứ, là phân loại chúng một cách tương ứng. Những

nguyên lý này được chúng ta trình bày thông qua cái gọi là các *trào lưu* hay *các trường phái* triết học.

Mỗi một trào lưu tư tưởng triết học tiêu biểu đều bao hàm trong mình một phần chân lý nào đó. Điều này bắt nguồn từ chính bản chất của trào lưu triết học. Với tư cách những thử nghiệm nghiêm túc của trí tuệ con người nhằm nhận thức thế giới, các trào lưu triết học xem xét thế giới từ các góc độ khác nhau. Tuy nhiên, các góc độ khác nhau này thực chất là kết quả tự nhiên của tổ chức trí tuệ chủ quan, cũng như của vật liệu kinh nghiệm khách quan, cuối cùng, của quan hệ qua lại giữa các cơ sở cơ bản ấy của nhận thức con người. Sự khác biệt giữa các trào lưu triết học chủ yếu là hệ quả chiếm ưu thế hoặc của cơ sở chủ quan, trí tuệ, hoặc của cơ sở khách quan, đối tượng của nhận thức trong quan điểm của các nhà tư tưởng. Cả hai cơ sở ấy đều hiện diện ở trong bản thân quá trình nhận thức và có liên hệ mật thiết với mọi thế giới quan nói chung, nên việc xem xét thế giới từ các góc độ khác nhau ấy không những là có thể mà còn là cần thiết để nhận thức toàn diện và đầy đủ về nó. Những mâu thuẫn giữa các trào lưu triết học không phải bắt nguồn trực tiếp từ sự khác biệt giữa các quan điểm, mà bắt nguồn từ những nguyên nhân khác.

Xét về thực chất của mình, các trào lưu triết học cần phải bổ sung cho nhau. Những mâu thuẫn giữa các trào lưu triết học bao giờ thực chất cũng chỉ là hệ quả của tính phiến diện và tính đặc thù cho phép mỗi trào lưu triết học tự thừa nhận quan điểm của mình là tất yếu có thể và duy nhất chân thực. Do có tính phiến diện và tính đặc thù ấy mà các trào lưu triết học làm cho các luận điểm cơ bản và các nguyên lý đúng đắn của mình trở nên thái quá và bác bỏ những luận điểm cơ bản và những nguyên lý của các trào lưu đối lập. Do vậy, Leibniz đã nói hoàn toàn xác đáng rằng, các hệ thống triết học xác thực ở những điểm chúng khẳng định một cách có thực chứng và chỉ sai lầm ở những điểm chúng phủ định.

Việc hợp nhất những chân lý như vậy, những chân lý đóng vai trò cơ sở cho các quan điểm khác nhau khi nhận thức thế giới, – đó là thủ thuật cơ bản của sự tổng hợp lịch sử trong lĩnh vực triết học.

* * *

Bất chấp có những định nghĩa khác nhau nhất về triết học có trong lịch sử của khoa học này, triết lý của mỗi nhà tư tưởng chân chính vẫn đều bộc lộ hai yếu tố cơ bản: *thứ nhất,* tính độc lập của tư duy, và *thứ hai,* khát vọng hình thành thế giới quan chung.

Ở đâu không có hai yếu tố đó thì ở đấy không có triết học: Chúng tồn tại và các tác động ở đâu, thì triết học xuất hiện và phát triển ở đó; chúng cấu thành các đặc điểm căn bản của triết học, phân biệt nó với mọi khoa học khác, như điều này đã được lý giải ở phần dưới.

Tính bất định tiên quyết về đối tượng của triết học, cũng như về toàn bộ quá trình tìm kiếm của nó trực tiếp bắt nguồn từ tính chất cơ bản này của triết học, tính chất đặc trưng cho mọi định hướng triết học.

Với tư cách khát vọng tư duy *độc lập*, triết học tất nhiên không thể căn cứ trên các luận điểm và các quan điểm tiên quyết nào được rút ra từ dữ liệu lịch sử có sẵn một cách thiếu phê phán. Tính độc lập của triết học đem lại cho nhà triết học quyền hướng sự quan tâm của mình chủ yếu vào những đối tượng và những vấn đề đặc biệt kích thích tư duy của ông ta khi hình thành thế giới quan, và nghiên cứu những phương diện của tồn tại chung, mà theo ông ta, sẽ được sử dụng làm cơ sở cần thiết để giải quyết những vấn đề cơ bản của triết học. Vì sở thích kích thích tư duy triết học là khác nhau, bất chấp sự khác nhau giữa các cá thể, các thời đại, và hướng sự quan tâm của nhà tư tưởng vào những đối tượng khác nhau, nên sự khác nhau ấy về sở thích triết học tất nhiên sẽ làm xuất hiện các định nghĩa khác nhau về đối tượng của triết học, cũng như các định hướng khác nhau trong nghiên cứu và nhận thức đối tượng ấy.

Chẳng hạn, trí tuệ của một số nhà triết học đặc biệt nhạy cảm với vấn đề về bản nguyên và những nguyên nhân đầu tiên của vạn vật. "Thế giới và những hiện tượng của nó bắt nguồn từ đâu? Nó trở nên như hiện nay là do đâu?" – họ hỏi và khẳng định rằng, mọi bí ẩn khác của tồn tại chỉ được hóa giải dựa trên việc giải quyết vấn đề căn bản này. Tất nhiên là các nhà tư tưởng này nhận thấy nhiệm vụ cơ bản của triết học là việc nghiên cứu những vấn đề nêu trên và xác định triết học như là khoa học về bản nguyên và những nguyên nhân đầu tiên của vạn vật.

Ngược lại, số khác có thái độ thờ ơ hơn đối với vấn đề về những nguyên nhân đầu tiên của thế giới; họ coi nó là không giải quyết được hoặc là vô bổ, thay cho nó, họ chỉ ra con người và hoạt động thực tiễn của nó như đối tượng chủ yếu của những nghiên cứu đích thực triết học. "Tôi là ai? Tôi sống để làm gì? Mục đích nào, sứ mệnh nào của tồn tại người? Tôi cần phải hành động như thế nào, cần phải xây dựng cuộc sống như thế nào để đạt tới mục đích ấy?" – đó là những vấn đề thu hút toàn bộ sở thích triết học của các nhà tư tưởng như vậy, và do vậy họ coi nhiệm vụ cơ bản của triết học là giải quyết những vấn đề nêu trên.

Khi triết lý, một số khác lại chủ yếu quan tâm đến bản thân trí tuệ đang triết lý: Họ tin tưởng rằng, cơ sở đầu tiên và cội nguồn của mọi thế giới quan chân thực, trước hết là bản thân tinh thần đang tư duy của con người, là lý tính cùng với các quy luật và các định hướng bẩm sinh và mới có được của nó; do vậy họ đòi hỏi triết học chủ yếu nghiên cứu lý tính con người và giải thích toàn diện các quy luật và định hướng của nó.

Triết học không phải là sản phẩm của tư duy *độc lập*, nếu nó không bao hàm trong mình khả năng có các định nghĩa khác nhau về đối tượng của nó, nếu nó hạn chế những nghiên cứu của trí tuệ đang triết lý ở một khái niệm hoàn bị, truyền thống hay kinh nghiệm nào đó về đối tượng của mình. Định nghĩa về triết học không được các nhà triết học coi là vật liệu có sẵn, nhận được từ bên ngoài, họ cần phục tùng mà không có một sự phê phán sơ bộ nào, như điều này có mặt ở trong mọi khoa học khác – ngược lại, triết học thực chất đòi hỏi bản thân việc phác họa đối tượng của nó là kết quả nghiên cứu sơ bộ, là kết quả của tư duy và triết lý *độc lập*.

Cũng có thể nói như vậy về việc xác định phương pháp thực sự của triết học và toàn bộ quá trình tìm tòi của nó.

Chúng ta đồng thời cũng loại bỏ mọi khả năng hiểu lầm. *Thứ nhất,* tính độc lập mà chúng ta nói đến, không phải là *thói tùy tiện*, vì nó bị hạn chế ở các quy luật của trí tuệ đang triết lý, cũng như ở bản chất của đối tượng tác động đến tư duy. *Thứ hai*, nói đến *tính độc lập* của tư duy triết học, chúng ta hoàn toàn chưa giải quyết vấn đề về phương pháp và sự phát triển thỏa đáng của triết học; đặc biệt chúng ta không có ý định thừa nhận một cách không có phê phán nguyên lý của triết học là thủ thuật bắt nó phải hoàn toàn căn cứ trên hoạt động của lý tính và khai thác nội dung của mình từ một mình lý tính. Đó là những vấn đề cần phải nghiên cứu chuyên sâu. Chúng ta chỉ ra *tính độc lập* của tư duy triết học ở đây chỉ như yêu cầu cơ bản của bất kỳ triết học nào: không thừa nhận bất kỳ luận điểm nào, thậm chí cả luận điểm về bản thân đối tượng và phương pháp của triết học, mà thiếu sự phân tích nội dung của những luận điểm ấy một cách sơ bộ, toàn diện, có phê phán.

Xét về thực chất của mình, triết học là khoa học chung, nắm bắt vạn vật, phổ biến, và chính điều đó phân biệt nó với tất cả các khoa học khác là các khoa học bao giờ cũng có tính chất chuyên sâu, bị hạn chế ở việc nghiên cứu một đối tượng được xác định chính xác. Do vậy, không nên đòi hỏi các khoa học chuyên ngành dựa vào những nghiên cứu chuyên sâu của mình để hình thành một quan niệm chung về thế giới, tiếp nhận tính chất phổ biến; hệt như vậy, không nên đòi hỏi triết học đặt ra những vấn đề chuyên sâu không có liên quan trực tiếp đến nhiệm vụ cơ bản của nó – xây dựng một thế giới quan chung. Trước hết hàm ý nói đến thế giới quan chung, triết học chủ yếu tiến hành những nghiên cứu góp phần làm sáng tỏ vấn đề quan niệm chung về thế giới. Tất nhiên là những tri thức chuyên sâu cần thiết cho mục đích này, không nên lý giải về thế giới và về các cơ sở của nó mà không quan tâm đến những nghiên cứu chuyên ngành về các hiện tượng đa dạng của nó, không căn cứ trên những kết quả của chúng. Những tri thức chuyên ngành này không cấu thành mục đích của định hướng triết học, – như điều này có mặt trong tất cả các khoa học khác – mà chỉ là *tài liệu* và *phương tiện* để đạt tới các mục đích hoàn toàn khác.

Tóm lại, tính bất định tiên quyết về đối tượng của triết học và tính không thể hạn chế nó ở một chuyên ngành nào đó bắt nguồn từ chính bản chất của nó, do vậy không thể buộc tội nó – nếu chỉ có triết học có khả năng chứng minh rằng những dấu hiệu và đặc điểm cơ bản của nó sinh ra tính bất định như vậy, tự thân chúng đã có ý nghĩa khoa học và thể hiện là khát vọng hoàn toàn chính đáng, cũng như hữu ích và cần thiết để giải quyết toàn diện những nhiệm vụ cơ bản của khoa học, tức để trí tuệ con người nắm bắt chân lý đạt tới được đối với nó.

Chỉ ra tính độc lập của tư duy như đặc điểm nổi bật thứ nhất của triết học, chúng ta sẵn sàng đón nhận sự phản bác từ phía tất cả mọi khoa học chuyên ngành, vì giống như triết học, chúng cũng đòi hỏi tư duy độc lập, vì nhiệm vụ của chúng không thể được giải quyết thỏa đáng thiếu tư duy như vậy.

Song xem xét kỹ hơn những thủ thuật phê phán của các khoa học chuyên ngành và mức độ áp dụng của chúng, chúng ta ngay lập tức tin tưởng rằng, tất cả mọi khoa học chuyên ngành đều luận chứng những nghiên cứu của mình nhờ dựa trên các giả thuyết

giáo điều nào đó, hoàn toàn không bị phê phán ở trong bản thân các khoa học này, mà được thừa nhận là chân thực không có sự phân tích sơ bộ như các tiên đề cần thiết. Đúng, chúng ta có thể nói công khai rằng cơ sở khởi thủy của mọi khoa học chuyên ngành là một kiểu *niềm tin giáo điều* vào những chân lý biết trước, không được các khoa học ấy phân tích và chứng minh, toàn bộ sự phê phán của các khoa học chuyên ngành hạn chế ở niềm tin giáo điều khởi thủy và cơ bản này.

Tất nhiên, nhiều chuyên gia có cảm tưởng luận điểm này là kỳ quặc, nhưng chúng ta đưa ra những sự kiện sau đây để chứng minh tính chân thực của nó.

Khái niệm *niềm tin giáo điều* là khái niệm làm chúng ta chỉ quen sử dụng theo một nghĩa *thần học*; nhưng về thực chất, việc hạn chế khái niệm này như vậy hoàn toàn vô căn cứ, vì ở bên ngoài lĩnh vực tôn giáo và thần học, chúng ta cũng vẫn bắt gặp các phương thức tư duy đa dạng, hoàn toàn xứng đáng với tên gọi ấy. Niềm tin giáo điều, về thực chất, không phải cái gì khác như là thừa nhận một luận điểm nào đó là chân thực mà không phân tích, sơ bộ nó một cách có phê phán, dựa trên một sự tin tưởng trực tiếp. Chúng ta chỉ nói đến niềm tin giáo điều trong tôn giáo và thần học vì đa số các nhà thần học và những người hữu thần thừa nhận các luận điểm tôn giáo và các tín ngưỡng là chân thực mà không phân tích sơ bộ chúng, chỉ dựa trên một sự tin tưởng trực tiếp. Do vậy, họ coi những luận điểm và tín ngưỡng ấy là hiển nhiên và không bác bỏ được. Vì vậy chúng ta hoàn toàn có quyền nói đến niềm tin giáo điều ở bên ngoài thần học và tôn giáo, chúng ta bắt gặp niềm tin trực tiếp vào tính chân thực của những luận điểm phổ biến, hoàn toàn không hoài nghi nội dung của chúng, mặc dù tính hiển nhiên ấy hoàn toàn không căn cứ trên các chứng minh sơ bộ có phê phán.

Với nghĩa đó, tôi khẳng định rằng không chỉ có thần học, mà tất cả các khoa học chuyên ngành đều luận chứng những nghiên cứu của mình dựa trên niềm tin giáo điều tiên quyết đối với các cơ sở xuất phát của mình. Đó là chứng minh cho luận điểm ấy.

Do vậy, không có bất kỳ sự phân tích sơ bộ nào, không có bất kỳ sự phê phán nào, nhà tự nhiên học vẫn tin tưởng rằng tự nhiên cấu thành một chỉnh thể hài hòa, loại trừ mọi khả năng mâu thuẫn.

Hệt như vậy, tự nhiên cũng có tính chất vật lý, vật chất đối với nhà tự nhiên học; các nhà tự nhiên học liên tục nói về các lực và vật chất, về các quá trình và các hiện tượng vật lý; nhưng lẽ nào họ lại hỏi: lực là gì? vật chất là gì? nội dung và nghĩa của các khái niệm ấy là gì? chúng có quan hệ với nhau, với khái niệm tinh thần thường được đem đối lập với vật chất như thế nào? Khái niệm về tinh thần, về thực thể hoạt động độc lập và có mục đích rõ ràng đóng vai trò gì trong khái niệm chung về tự nhiên? Lẽ nào có thể loại trừ khái niệm về tinh thần ra khỏi tự nhiên mà không có một sự phê phán nào, vì những giả thuyết giáo điều nào đó? Tất cả những vấn đề ấy đều có liên hệ mật thiết với bất kỳ quan niệm phê phán toàn diện nào về tự nhiên, trong khi đó thì các khoa học tự nhiên không phân tích tất cả những vấn đề ấy một cách có phê phán.

Các nhà tự nhiên học tin tưởng một cách giáo điều, không có chứng minh nào rằng các quy luật của tự nhiên là bất biến, sự tin tưởng trực tiếp của họ thậm chí hoàn toàn

không cần được chứng minh; họ sẵn sàng thừa nhận những chứng minh như vậy hoàn toàn là vô bổ và gọi lao động của các nhà triết học giải quyết vấn đề ấy là vô bổ và vô ích. Trong khi đó thì vấn đề hoàn toàn không phải là như vậy! Nếu các tư tưởng và các vấn đề đem lại sự trăn trở cho tâm trí của hàng triệu người đã, đang và bao giờ cũng sẽ có ảnh hưởng quan trọng và trực tiếp đến toàn bộ sự phát triển của loài người, đến phúc lợi vật chất và tinh thần của loài người, đồng thời lại có liên hệ mật thiết với giả thuyết giáo điều của các khoa học tự nhiên về tính bất biến và tất yếu của các quy luật tự nhiên. Ví dụ, đó là các tư tưởng về Thượng đế và quan hệ của Thượng đế với loài người, về ý chí tự do và về mọi khái niệm đạo đức gắn liền với các tư tưởng ấy. Vì giáo điều về tính bất biến và tất yếu của các quy luật tự nhiên mà nhiều nhà khoa học tự nhiên đã loại bỏ giáo lý về sự tồn tại của Thượng đế có khả năng thủ tiêu các quy luật ấy, cũng như giáo điều về ý chí tự do,...

Đối với mọi khoa học *pháp lý* và khoa học *kinh tế* thì một điều hiển nhiên là chúng căn cứ trên những giả thuyết nhất định, trên các tư tưởng về sự thật và nhà nước, về sự cần thiết phải quy định quan hệ đa dạng của con người bằng pháp luật, về quan hệ đạo đức giữa người với người và với nhà nước, về công bằng, về trách nhiệm,... Tất cả những giả thuyết ấy có tính chất giáo điều ở trong các khoa học ấy, vì chúng không được phân tích ở trong đó; chuyên gia đi đến với những giả thuyết ấy một cách không phụ thuộc vào những nghiên cứu chuyên ngành của họ hay theo con đường trực giác trực tiếp, hay theo con đường suy luận *triết học*.

Tất cả những gì chúng tôi nói ở trên về đối tượng của các khoa học chuyên ngành đều có liên quan đến cả *phương pháp* nghiên cứu của chúng.

Các khoa học chuyên ngành chỉ phân tích những thủ thuật phương pháp luận nghiên cứu chuyên ngành của mình, song chúng không nghiên cứu những vấn đề chung về phương pháp và về nhận thức nói chung, mà tiếp nhận chúng dưới dạng các giả thuyết giáo điều.

Tóm lại, tất cả những điều nói trên cho chúng ta thấy rằng, mỗi một khoa học chuyên ngành đều căn cứ trên những giả thuyết khác nhau có liên quan đến đối tượng và phương pháp nghiên cứu của nó. Những giả thuyết này không được các khoa học chuyên ngành phân tích và phê phán, mà được chúng tiếp nhận dưới hình thức truyền thống có sẵn, không có sự phân tích sơ bộ, dựa trên sự tin tưởng trực tiếp vào nội dung chân thực của chúng. Đó chính là tính chất *giáo điều* của tất cả mọi khoa học chuyên ngành...

Tất cả mọi mâu thuẫn giữa các khoa học chuyên ngành đều chủ yếu bắt nguồn từ việc mở rộng những giả thuyết giáo điều một cách không có phê phán. Vì các khoa học chuyên ngành khi đó không phân tích và không phê phán những giáo lý của mình, nên việc mở rộng những giả thuyết giáo điều như vậy sẽ dẫn đến cuộc đấu tranh gay gắt giữa các khoa học mà đáng ra cần phải bổ sung cho nhau. Trong những điều kiện xác định, cuộc đấu tranh này không bao giờ kết thúc bằng thỏa thuận trung thực, nếu các bên tham chiến không có quan hệ với người môi giới vô tư – triết học có thể chỉ ra các phương tiện dung hòa đích thực và thường xuyên nhờ phân tích các cơ sở khởi thủy của mỗi bên.

8. QUAN NIỆM CỦA WILDENBAD WILHELM (1848 – 1915)

Triết học là gì?

Các tên gọi có số phận của mình, nhưng hiếm có một tên gọi nào lại có số phận kỳ lạ như tên gọi "triết học". Nếu chúng ta quay lại với lịch sử của vấn đề định nghĩa triết học và hỏi những người đã và đang được gọi là các nhà triết học về quan niệm của họ về đối tượng nghiên cứu của họ, thì chúng ta sẽ nhận được những câu trả lời đa dạng nhất và khác nhau nhất. Do vậy thử nghiệm trình bày tính đa dạng ấy bằng một luận điểm đơn giản và quy vô số hiện tượng bất định ấy về một khái niệm thống nhất sẽ là một công việc hoàn toàn vô vọng.

Thực ra, thử nghiệm này đã được tiến hành nhiều lần, đặc biệt là các nhà nghiên cứu lịch sử triết học.

Khi đó lẽ nào triết học sẽ được gọi là sự thông thái về cuộc sống hay là khoa học về các nguyên tắc, hay là học thuyết về cái tuyệt đối, hay là tự nhận thức của tinh thần con người, hay là một cái gì đó nữa, song bao giờ định nghĩa cũng sẽ hoặc là quá rộng, hoặc là quá hẹp; bao giờ trong lịch sử cũng có các học thuyết mang tên gọi là triết học và vẫn không đáp ứng được bất kỳ dấu hiệu mang tính hình thức nào của khái niệm này.

Chúng ta sẽ không dẫn ra những luận cứ chống lại mọi thử nghiệm tương tự có thể dễ dàng được rút ra từ lịch sử triết học, vì việc làm ấy sẽ lặp lại những điều đã được nói đến nhiều lần. Ngược lại, việc suy nghĩ kỹ về những nguyên nhân của hiện tượng đó sẽ hữu ích hơn nhiều. Như đã rõ, để định nghĩa chính xác, lôgíc học đòi hỏi phải chỉ ra khái niệm loại tối cao và sự khác biệt về chủng; song cả hai yêu cầu đó đều không được đáp ứng trong trường hợp này.

Trước hết chúng ta cần phải tính đến luận điểm cho rằng, khái niệm khoa học là khái niệm cao hơn so với khái niệm triết học. Việc phản đối luận điểm này sẽ là sai lầm, vì khái niệm loại trùng hợp với khái niệm chủng trong trường hợp này ở thời cổ đại, khi mà chỉ có một khoa học chung, còn muộn hơn, định hướng phổ biến luận của Descartes và Hegel chỉ thừa nhận các "khoa học" khác vì có thể biến chúng thành các bộ phận của triết học. Điều này chỉ chứng minh quan hệ không ổn định giữa chủng và loại đang được xem xét, chứ không bác bỏ tính chất khoa học của triết học. Hệt như vậy, không nên phủ nhận việc đưa triết học vào khái niệm khoa học chỉ bằng cách chỉ ra các yếu tố và các lối suy nghĩ phi khoa học hiện diện trong đa số các học thuyết triết học. Điều đó cũng chỉ chứng tỏ triết học cho tới nay dường như chưa giải quyết được vấn đề của mình, chúng ta cũng có thể dẫn ra những ví dụ tương tự từ các khoa học khác. Như vậy, bất chấp mọi sự không hoàn hảo của mình, triết học vẫn xứng đáng với tên gọi là khoa học, nếu có thể xác định được rằng tất cả những gì được gọi là triết học, đều có mong muốn trở thành khoa học và có thể trở thành khoa học khi giải quyết đúng nhiệm vụ của mình. Những điều đó lại không có trên thực tế. Đánh giá như vậy về triết học đã đáng hoài nghi, nếu có thể nói rằng những nhiệm vụ mà các nhà triết học đặt ra cho mình, tự giác coi là mục đích chủ yếu của mình, hoàn toàn không thể giải quyết được theo con đường nhận thức khoa học.

Có nhiều căn cứ để lý giải tại sao triết học không có thể dễ dàng được quy về khái niệm khoa học, như những biểu hiện của tư tưởng triết học và của hệ thuật ngữ đời thường quan niệm do có ảnh hưởng của những điều kiện bên ngoài. Tất nhiên, mỗi người đều có thể tự tạo ra cho mình một khái niệm triết học cho phép có sự quy giản như vậy; điều đó thường xảy ra, điều đó sẽ luôn được lặp lại, bản thân chúng ta đang cố gắng làm điều đó. Nhưng nếu xem xét triết học như một sản phẩm lịch sử hiện thực, nếu so sánh với nhau tất cả những gì được gọi là triết học ở trong sự phát triển tinh thần của các dân tộc châu Âu, thì sự quy giản ấy là không được phép. Ý thức về chân lý này thể hiện ra dưới các hình thức khác nhau.

Ngược lại, nhãn quan không có định kiến của nhà sử học thừa nhận triết học là một hiện tượng văn hóa phức tạp và thường biến, không nên nhồi nhét vào một lược đồ nào. Ông ta hiểu rằng việc bắt triết học phục tùng khoa học một cách tầm thường như vậy là bất công đối với triết học, cũng như đối với khoa học: đối với triết học vì nó đặt ra giới hạn chật hẹp cho những khát vọng vươn rộng của triết học, đối với khoa học vì nó trao cho khoa học trách nhiệm về tất cả những cái triết học tiếp nhận từ vô số nguồn gốc khác nhau.

Nhưng thậm chí chúng ta giả định rằng có thể quy triết học, với tư cách một hiện tượng lịch sử, về khái niệm khoa học, bỏ qua tất cả những gì chống lại điều đó, những sự không hoàn hảo của các hệ thống triết học riêng biệt; khi đó sẽ xuất hiện một vấn đề nan giải: phân biệt triết học với các khoa học khác. Lịch sử không đem lại câu trả lời bắt buộc chung cho vấn đề thứ hai này. Có thể phân biệt các khoa học một phần theo nội dung, một phần theo phương pháp; nhưng không thể xác định dấu hiệu chung đối với mọi biểu hiện lịch sử của triết học trên cả hai phương diện đó.

Trước hết, đối với nội dung của triết học, thì bên cạnh các hệ thống triết học thừa nhận đối tượng của mình là mọi cái đang tồn tại, hay thậm chí cả những cái "có thể", còn có các hệ thống triết học quan trọng thu hẹp đáng kể lĩnh vực nghiên cứu của mình, ví dụ, giới hạn nó ở "các cơ sở tối hậu" của tồn tại và của tư duy, hay ở học thuyết về tinh thần, hay ở lý luận về khoa học,... Khi cấu thành đối tượng duy nhất hay chủ yếu của học thuyết triết học đối với một nhà triết học, toàn bộ các lĩnh vực tri thức lại bị nhà triết học khác kiên quyết loại ra khỏi lĩnh vực triết học. Có các hệ thống chỉ muốn là đạo đức học; có các hệ thống khác quy triết học về lý luận nhận thức, coi việc nghiên cứu các vấn đề đạo đức là thẩm quyền của các khoa học về tiến hóa sinh học và tiến hóa tâm lý. Một số hệ thống biến triết học của mình thành tâm lý học; số khác thận trọng khu định nó với tâm lý học như một khoa học kinh nghiệm. Nhiều nhà "triết học" ở giai đoạn tiền Socrates chỉ để lại một ít quan sát và lý thuyết, mà bây giờ chúng ta gọi là vật lý học, thiên văn học, khí tượng học,... nhưng không bao giờ là triết học; trong nhiều hệ thống muộn hơn, một quan niệm độc đáo nào đó về tự nhiên lúc thì là bộ phận trung tâm của hệ thống, lúc thì về nguyên tắc lại bị loại ra khỏi quan niệm triết học. Trọng tâm của mỗi một hệ thống triết học Trung cổ đều là sự quan tâm đến những vấn đề mà bây giờ cấu thành đối tượng của thần học. Một số nhà tư tưởng coi những vấn đề về pháp luật hay về nghệ thuật là đối tượng quan

trọng nhất của triết học; số khác lại kiên quyết khả năng nghiên cứu chúng trên phương diện triết học. Toàn bộ thời cổ đại, cũng như đa số các hệ thống siêu hình học trước Kant chưa có khái niệm về triết học lịch sử, hiện nay nó đã trở thành một trong các bộ phận quan trọng nhất của triết học.

Nội dung đa dạng ấy của triết học làm cho nhà nghiên cứu lịch sử triết học phải đối mặt với một trở ngại rất nghiêm túc, nhưng vẫn chưa được thảo luận về nguyên tắc; trở ngại này là vấn đề về mức độ và giới hạn có thể đưa các học thuyết và các quan điểm của một nhà triết học nào đó vào lịch sử triết học, một cách không phụ thuộc vào ý nghĩa tiểu sử của chúng như những biểu hiện về nhân cách của nhà triết học ấy. Theo tôi, ở đây chỉ có thể có hai con đường hoàn toàn nhất quán: hoặc là cần phải tuân thủ mọi thay đổi của lịch sử trong việc giữ lại những hiện tượng khác nhau và đem lại quyền tự do chuyển từ một đối tượng này sang đối tượng khác cho sự trình bày lịch sử và cho sự quan tâm triết học; hoặc cần phải coi cơ sở để trình bày là một định nghĩa nhất định về triết học và theo đó thì cần phải lựa chọn và loại trừ những học thuyết riêng biệt. Trong trường hợp thứ nhất, "tính khách quan lịch sử" phải trả bằng cái giá là những vấn đề đa dạng làm rối bung lên và là sự vắng mặt mối liên hệ giữa chúng, trong trường hợp thứ hai – sự thống nhất và sự rõ ràng đạt được sẽ mang dấu ấn của tính phiến diện thể hiện ở việc nâng niềm tin cá nhân của nhà nghiên cứu lên thành lược đồ phát triển lịch sử. Không ý thức được điều đó và không có khả năng có ý thức như vậy, phần lớn các nhà nghiên cứu lịch sử triết học lựa chọn con đường ở giữa: Nó phát triển các học thuyết triết học có quan hệ với những chi tiết của khoa học riêng biệt, nhưng chỉ trong mối liên hệ mang tính nguyên tắc với học thuyết chung của tác giả, khước từ trình bày chúng một cách cụ thể. Khi đó không chỉ ra một tiêu chí nào, nên sở thích cá nhân tùy tiện hay những chỉ dẫn ngẫu nhiên của một cảm giác đặc biệt sẽ đóng vai trò tiêu chí ấy.

Trong điều kiện lịch sử như vậy, trở ngại ấy là không loại bỏ được về nguyên tắc và chúng ta chỉ ra nó như kết quả tất yếu của một thực tế là phương pháp so sánh lịch sử không cho phép xác định đối tượng của triết học dưới hình thức bắt buộc chung. Ngược lại, lịch sử chỉ ra rằng, trong khuôn khổ của những gì nhận thức có thể định hướng vào, không có một cái gì một khi nào đó đã thuộc thẩm quyền của triết học, cũng như không có một cái gì đã không bị loại ra khỏi nó.

Chúng ta lại càng có cảm tưởng dễ hiểu hơn xu hướng tìm kiếm dấu hiệu loại của triết học không phải ở trong đối tượng của nó, mà ở trong phương pháp của nó, và giả định rằng triết học cũng nghiên cứu những hiện tượng giống như các khoa học khác, nhưng nhờ các phương pháp chỉ vốn có của nó; từ đó suy ra rằng khước từ khảo cứu những hiện tượng không đạt tới được đối với phương pháp của nó, và ngược lại, nó thường xuyên có kỳ vọng nghiên cứu những hiện tượng đặc biệt phù hợp với các phương pháp nghiên cứu của nó. Wolf đã tiến hành thử nghiệm như vậy trên quy mô lớn, ông xác định cho mỗi nhóm đối tượng nhận thức khoa học hai bộ môn khoa học: "triết học" và "sử học", hay như chúng ta nói bây giờ – "khoa học kinh nghiệm". Nhưng việc xây dựng thiết kế lý luận như vậy là không đơn giản, nên bản thân thử

nghiệm là không đủ để xác định lịch sử khái niệm triết học vì một lý do đơn giản là thậm chí các nhà triết học đòi hỏi một phương pháp đặc biệt cho khoa học của mình – không phải tất cả các nhà triết học đều đòi hỏi như vậy – cũng hoàn toàn không có sự đồng thuận về vấn đề bản chất của "phương pháp triết học" ấy. Như vậy, đối với toàn bộ tư liệu lịch sử, không những không nên nói về các phương pháp nghiên cứu khoa học đặc biệt mà việc áp dụng chúng cấu thành bản chất của triết học, mà thậm chí còn không nên khẳng định rằng bản chất ấy bao giờ cũng bao hàm trong định hướng vào phương pháp triết học. Vì một mặt, tất cả những người coi triết học là một cái gì đó quan trọng hơn hoạt động khoa học, lại nhất quyết không muốn hiểu biết gì về phương pháp của nó, mặt khác, những người muốn biến triết học thành khoa học, lại thường có ý định gán ghép cho triết học phương pháp của các khoa học khác, ví dụ như của toán học hay của khoa học tự nhiên quy nạp. Cuối cùng, phương pháp đặc biệt của triết học không được mọi người thừa nhận ở nơi nó thực sự được xác định! Phương pháp biện chứng của triết học Đức hiện nay là mánh khóe kỳ quặc và ngu xuẩn đối với nhiều người, và nếu Kant cho rằng ông đã xác định phương pháp "phê phán" cho triết học, thì các nhà nghiên cứu lịch sử triết học hiện nay vẫn chưa nhất trí với nhau rằng Kant hiểu phương pháp đó là gì.

Có thể lấy vô số ví dụ để minh họa cho những nhận xét này, song những dữ liệu dẫn ra ở đây cũng đủ để chứng minh rằng *phép quy nạp lịch sử* hoàn toàn không cho phép tìm ra khái niệm chung về triết học, khái niệm bao hàm mọi hiện tượng lịch sử được gọi là triết học. Nếu mạo hiểm khuôn toàn bộ triết học về khái niệm khoa học, thì không thể tìm kiếm khái niệm ấy ở trong các hình thức hoạt động văn hóa khác, như nghệ thuật, thi ca,...; như vậy, cần phải khước từ hy vọng tìm ra khái niệm cao hơn đối với triết học.

Lúc đầu vốn là một khoa học thống nhất chưa bị phân chia, triết học, ở trong trạng thái phân hóa của các khoa học riêng biệt, một phần trở thành khí cụ tích hợp những kết quả hoạt động của mọi khoa học khác thành một tri thức chung, một phần trở thành người dẫn dắt cuộc sống đạo đức hay cuộc sống tôn giáo. Cuối cùng, một phần trở thành cơ quan thần kinh trung ương thông báo quá trình hoạt động của mọi cơ quan khác. Lúc đầu cấu thành bản thân khoa học và toàn bộ khoa học, sau đó triết học hoặc là trở thành sự tổng kết mọi khoa học riêng biệt, hoặc là học thuyết lý giải khoa học cần để làm gì, cuối cùng, hoặc là lý luận về bản thân khoa học. Nội dung được đưa vào tên gọi triết học bao giờ cũng đặc trưng cho địa vị của nhận thức khoa học trong hệ thống những giá trị được thời đại ấy đề cao. Người ta coi nhận thức khoa học là giá trị tuyệt đối hay chỉ là phương tiện dẫn tới những mục đích tối cao, người ta có giao phó cho nó việc tìm kiếm những cơ sở tồn tại tối hậu của các sự vật hay không – tất cả những điều đó được thể hiện ở nội dung của khái niệm "triết học". Triết học ở mỗi thời đại đều là thước đo về giá trị mà thời đại ấy gán cho khoa học: chính vì vậy triết học là bản thân khoa học, là một cái gì đó vượt ra ngoài khoa học, khi nó được coi là khoa học, nó nắm bắt toàn bộ thế giới, tức nghiên cứu bản chất của bản thân nhận thức khoa học. Vì vậy địa vị của khoa học trong mối liên hệ chung của đời sống

văn hóa là đa dạng tới đâu, thì triết học có nhiều hình thức và nghĩa đến đó, và từ đó dễ hiểu là tại sao không nên rút ra một khái niệm thống nhất về triết học từ lịch sử.

Sự khác biệt giữa phán đoán và đánh giá có ý nghĩa quan trọng nhất vì nó đem lại khả năng duy nhất để định nghĩa triết học như một khoa học độc lập, được khu biệt nghiêm ngặt với các khoa học khác về mặt đối tượng. Tất cả các khoa học khác đều cần phải xác lập những phán đoán lý thuyết: Những đánh giá cấu thành đối tượng của triết học.

Vì thực chất vốn là các khoa học mô tả và lịch sử, các khoa học chuyên ngành xác lập những phán đoán gán ghép những thuộc tính, trạng thái, hoạt động và quan hệ xác định với các đối tượng khác cho các đối tượng xác định, được đem lại trong kinh nghiệm nên chúng thực chất là các khoa học giải thích, chúng tìm kiếm những phán đoán chung cho phép tách biệt những đặc điểm, những trạng thái, những hoạt động và những quan hệ đặc biệt của các sự vật riêng biệt. Khoa học tự nhiên mô tả xác định rằng những dấu hiệu nào có liên hệ thường xuyên với một vật cụ thể trong điều kiện nhất định; khoa học lịch sử ghi nhận rằng những con người hay các dân tộc riêng biệt nằm trong những mối quan hệ nào, đã thực hiện những hoạt động nào, đã trải qua số phận nào. Khoa học giải thích xác lập những phán đoán chung dưới tên gọi là các định luật, xuất phát từ đó, như từ các tiền đề chung, họ tất yếu suy ra tiến trình của những chuyển biến trong đó các sự vật và trạng thái của chúng có quan hệ với nhau như nguyên nhân và kết quả. Cuối cùng, các khoa học toán học xác lập, một cách không phụ thuộc vào bất kỳ diễn biến nào của các sự kiện trong thời gian, những phán đoán chung về tính tất yếu trừu tượng của những quan hệ nhất định giữa các hình thức không gian và số lượng.

Tất cả những phán đoán ấy, bắt đầu từ những phán đoán riêng nhất và kết thúc ở những phán đoán chung nhất, cho dù ý nghĩa nhận thức lý luận của chúng có khác nhau đến đâu đi chăng nữa về các phương diện khác, bao giờ cũng đều hợp nhất những biểu tượng, cũng gắn liền một vị từ tưởng tượng nào đó cho chủ thể phán đoán, và khoa học cần phải tiến hành đánh giá tính chân thực của những phán đoán ấy. Xuất phát từ giả thuyết cho rằng, chân lý có ở một số phán đoán có thể, và không có ở các phán đoán khác, các khoa học cố gắng xác lập toàn bộ số lượng luận điểm quan trọng và vì mục đích đó thì phủ định và luận chứng cho việc phủ định tất cả những gì có thể trở thành luận điểm sai lầm. Do vậy, chúng làm công việc thường xuyên khẳng định và phủ định, tán thành và bác bỏ trong lĩnh vực nhận thức, phổ biến hoạt động ấy sang tất cả mọi đối tượng nói chung khả tri đối với con người.

Xét về phương diện này, triết học hoàn toàn không còn việc gì để làm. Nó không thể là khoa học mô tả, khoa học giải thích, khoa học toán học: Nó phát hiện ra tất cả các nhóm đối tượng đều là sở hữu của các khoa học chuyên ngành có quan hệ với các nhóm đối tượng trên một trong ba phương diện nêu trên, và nó dường như chỉ tồn tại dựa vào khoa học khác, nếu nó muốn lựa chọn một cái gì đó và khái quát. Nhiệm vụ của triết học, giống như các khoa học khác, không thể là khẳng định và phủ định những phán đoán mô tả, nhận thức và giải thích những đối tượng nào đó.

Đối tượng duy nhất còn lại dành cho triết học – đó là những đánh giá nhưng nếu nó muốn độc lập, thì nó phải có quan hệ hoàn toàn khác đối với những đánh giá so với quan hệ của các khoa học với đối tượng của mình. Triết học không nên mô tả, giải thích những đánh giá. Đó là công việc của tâm lý học và lịch sử văn hóa. Mỗi một đánh giá đều là phản ứng của cá nhân có tình cảm và có khát vọng đối với nội dung nhất định của nhận thức. Nó là sự kiện của đời sống tâm thần, tất yếu sinh ra, một mặt, từ thực trạng của nhu cầu và mặt khác – từ nội dung của biểu tượng. Nhưng nội dung của biểu tượng và thực trạng của nhu cầu, đến lượt mình, lại thực chất là sản phẩm của dòng chảy chung của cuộc sống. Với tư cách như vậy, cả hai chúng cần được thấu hiểu; với tư cách dữ liệu của tâm lý học cá nhân, chúng không đủ để giải thích bản thân, vì những mục đích và nhu cầu được cá nhân sử dụng để đo nội dung biểu tượng của mình nhằm tán thành hay bác bỏ, thường được vay mượn từ đời sống xã hội, nên cần phải sử dụng lịch sử phát triển của văn hóa loài người để thấu hiểu sự xuất hiện hợp quy luật của những đánh giá trong toàn bộ tổng thể của chúng và để nhận thức các quy luật theo đó những đánh giá ấy được thực hiện.

Đây là nghiên cứu những đánh giá về mặt tiến hóa tâm lý và như vậy, các quy luật của chúng là một vấn đề hoàn toàn hợp lý của khoa học giải thích chung về tinh thần.

Triết học là *khoa học về ý thức đạo đức*. Nó nghiên cứu ý thức kinh nghiệm để xác định tính hiển nhiên trực tiếp của những chuẩn tắc bắt buộc chúng bộc lộ ra ở những khâu nào của ý thức kinh nghiệm. Bản thân triết học là sản phẩm của ý thức kinh nghiệm và không đứng đối lập với nó như một cái xa lạ; nhưng triết học dựa vào một điều kiện duy nhất cho giá trị của cuộc sống con người – sự tin tưởng rằng một tính tất yếu tối cao nào đó bộc lộ ra ở trong những chuyển biến mang tính tự nhiên – tất yếu của ý thức kinh nghiệm, và nó nghiên cứu những vòng khâu trong đó tính tất yếu ấy thể hiện.

"Ý thức nói chung" này là hệ thống những chuẩn tắc cần được áp dụng, nhưng chỉ được áp dụng một phần ở trong đời sống tinh thần kinh nghiệm của con người. Giá trị của cái thực tại được xác định theo những chuẩn tắc ấy. Chỉ có những chuẩn tắc ấy mới cho phép có được đánh giá bắt buộc chung về tổng thể những đối tượng được nhận thức, mô tả và giải thích trong phán đoán của các khoa học khác. Triết học là khoa học về các nguyên tắc của đánh giá tuyệt đối.

Với tư cách khoa học về ý thức chuẩn tắc, bản thân triết học là khái niệm lý tưởng chưa được hiện thực hóa và việc hiện thực hóa nó. Nói chung bao giờ cũng chỉ có thể trong một giới hạn xác định: Triết học Kant đã đặt nền móng để xây dựng nó.

Vận động kinh nghiệm của tư duy con người chiếm lấy những tính quy định nào đó của ý thức chuẩn tắc. Chúng ta không biết một khi nào đó điều ấy sẽ kết thúc hay không; chúng ta lại càng ít biết có hay không tính tuần tự lịch sử theo đó chúng ta nắm bắt mỗi một tính quy định ấy, có hay không một ý nghĩa nào đó trong việc chỉ ra mối liên hệ nội tại giữa chúng. Đối với nhận thức của chúng ta thì ý thức chuẩn tắc vẫn là lý tưởng mà chúng ta chỉ nắm bắt được cái bóng của nó. Tư duy con người chỉ có thể thực hiện được hai điều: hoặc là với tư cách khoa học kinh nghiệm, thấu hiểu những sự kiện

đơn nhất cụ thể và mối liên hệ nhân quả giữa chúng, hoặc là với tư cách triết học, làm sáng tỏ những nguyên lý hiển nhiên của đánh giá tuyệt đối dựa trên kinh nghiệm.

9. QUAN NIỆM CỦA SIMMEL GIERG (1858 – 1918)

Bản chất của triết học

Điều thứ nhất – trong số những tư tưởng mà có thể quy học thuyết Echart về đó, – đó là sự có can dự tuyệt đối của mọi sự vật với Chúa. Vì vạn vật cấu thành *một* bản chất, nên một vật riêng biệt tự thân nó không có tính cá biệt. Chỉ nhờ quá trình được Echart biểu thị bằng biểu tượng thần bí: Chúa Cha sinh ra Chúa Con từ xa xưa thì lần đầu tiên mới xuất hiện các vật, cùng với tính đa dạng vốn có của chúng. Nhưng khi đó chúng vẫn giữ lại mối liên hệ biểu sinh và thực thể với bản chất Chúa. Chúa thâm nhập vào mọi chúng sinh, do vậy mọi chúng sinh đều là Chúa. Nếu Chúa rời nhãn quan của mình khỏi chúng, thì chúng sẽ không còn tồn tại. Chúa này là một sự thống nhất tự nó thuần túy, vốn là vạn vật, song lại không phải là một vật nào trong số chúng, mà là một cái "đồng nhất tự thân". Như vậy, tính toàn vẹn của thế giới tập trung ở "một" điểm. Nhờ điều đó, Echart có thể tiếp tục khảo cứu tính toàn vẹn ấy cả trong tâm thần cá thể. Tâm thần này có những năng lực đa dạng, nhưng trong nó cũng có một điểm trung tâm xa lạ với mọi tính đa dạng được sáng tạo ra. Echart gọi nó là tia lửa, đây là một cái tuyệt đối "thống nhất và đơn giản", là tinh thần đích thực của tâm thần. Chúa nói trực tiếp ở trong nó, và nó cũng không thể khác biệt với Chúa: nó "thống nhất với Chúa, chứ không đơn giản có can dự với Chúa": "cơ sở của Chúa ở đây – cơ sở của tôi là cơ sở của Chúa". Tại điểm trung tâm này của tâm thần, chúng ta trực tiếp nhận thức bản chất đích thực của vạn vật, vì chúng ta nắm bắt được sự thống nhất của chúng ở trong Chúa, hay nói chính xác hơn, chúng ta tồn tại ở trong Chúa.

Có thể, ở đây cần phải làm sáng tỏ tính chất đích thực của mối liên hệ hợp nhất tôn giáo với triết học. Thông qua Chúa, niềm tin có được thế giới như một chỉnh thể, mặc dù vô số hiện tượng riêng biệt biến mất trong chỉnh thể này. Thần bí cố gắng nắm bắt chỉnh thể này nhờ một trực giác nào đó, vì nó quy bản chất của tâm thần về bản nguyên sống đơn giản nhất, trùng hợp với sự thống nhất của bản chất Chúa. Một chủ đề xuyên suốt thần bí tôn giáo và các suy lý triết học mọi thời đại dưới những biến thể khác nhau là chủ đề cho rằng khi khắc phục mọi sự đa dạng, tự trực giác ở miền sâu sẽ dẫn chúng ta đến sự thống nhất tuyệt đối của vạn vật. Sự tự trực giác này mở ra cho chúng ta một điểm trong đó sự thống nhất của vạn vật do Chúa định trước sẽ bộc lộ ra trước mặt chúng ta như là sự thống nhất và bản chất của bản thân chúng ta. Xác lập quan hệ của tinh thần với thế giới toàn vẹn, quan điểm triết học như vậy có khả năng tuyên bố thế giới là một điều nhảm nhí hay thậm chí là một sự điên rồ xét từ góc độ của cá thể, nhận thấy chủ đề ấy là sự minh biện của mình về mặt siêu hình học: Nó là hình thức trí tuệ của tình cảm bộc lộ ra đời sống thầm kín của loài người ở mọi thời đại – tình cảm cho thấy chúng ta đang thâm nhập vào miền sâu của thế giới, vào miền sâu của tâm thần bản thân.

Chủ đề cơ bản của triết học Kant mở ra khả năng đạt tới tính toàn vẹn của thế giới từ góc độ đối lập với góc độ của chúng ta, cho tri thức có cơ sở là thụ cảm thế giới của nhà triết học. Tác phẩm chính của Kant có đối tượng của mình không phải là tồn tại được tư duy hay được trực tiếp trải nghiệm như một chỉnh thể, mà chỉ là tồn tại có thể trở thành khoa học. Đối với Kant, đó là hình thức mà tính toàn vẹn của các sự vật được quy về đó, là hình thức duy nhất cho phép nói đến tính toàn vẹn. Đối với ông thì thế giới chỉ có thể là thực tại, vì nó là nội dung hiện thực hay khả thể của khoa học. Tất cả những gì không đáp ứng được yêu cầu đó thì đều không tồn tại hiện thực. Để giải thích lập trường của Kant trong vấn đề này, cần phải bắt đầu từ xa hơn.

Có thể, không có một ví dụ khác về sự cần thiết của tư duy mà khó giải thoát được như sự phân tích các sự vật ra thành hình thức và nội dung, mặc dù sự phân tích như vậy không được minh biện bởi những suy luận lôgíc học và không được kinh nghiệm cảm tính đòi hỏi. Dưới những biến thể khác nhau, sự khu biệt này xuyên suốt tất cả mọi quan niệm của chúng ta về thế giới, đóng vai trò là một trong các hình thức và thủ thuật tổ chức cho phép tinh thần thích nghi với tính đa dạng của vạn vật không trực tiếp nằm trong sự thống nhất của nó. Một sự đối lập chung nhất đứng trên mọi nội dung riêng biệt và mọi hình thức thường biến: Thế giới như nội dung, như tồn tại tự quy định và không thể khả tri một cách trực tiếp, chỉ trở nên khả tri nhờ được quy về những hình thức đa dạng, từ đó mỗi hình thức lại vay mượn nội dung vốn có của mình từ tính toàn vẹn của thế giới. Khoa học và nghệ thuật, tôn giáo và nghiên cứu thế giới phù hợp với những nhu cầu thầm kín về tình cảm, trực giác cảm tính và tổ chức của các sự vật xét từ góc độ mục đích hay giá trị của chúng – tất cả chúng đều là những hình thức quan trọng, thông qua đó mỗi một bộ phận nội dung của thế giới đều cần phải đi qua. Vì thế giới được đem lại cho chúng ta, nên xét từ mỗi góc độ, nó cần biểu thị một thành tố nội dung của thế giới được lĩnh hội chỉ như vậy dưới hình thức của một phạm trù nào đó. Sự phản tư trực giác *cùng một* nội dung thông qua lúc thì một phạm trù này, lúc thì một phạm trù khác. Cùng một số người có thể được đem lại dưới dạng đối tượng của nhận thức và dưới dạng đối tượng của nhận thức nghệ thuật. Có thể xem xét cùng một số hiện tượng như là những yếu tố quyết định của số phận chúng ta hay là những biểu hiện can thiệp của Chúa. Chúng ta có thể hiểu cùng một đối tượng như một hiện tượng cảm tính thuần túy hay như một chi tiết trong bức tranh siêu hình học về thế giới. Nghệ thuật có thể bắt toàn bộ thế giới phục tùng nguyên lý trình bày của mình, cũng hệt như vậy, tri thức có quyền không bỏ qua một cái gì trong thế giới. Có thể đặt mỗi vật vào một vị trí nào đó tương ứng với nó trong dãy giá trị, mỗi vật đều có thể tạo ra sự cảm nhận uyển chuyển về cuộc sống,... Song theo khái niệm về các hình thức ấy, mỗi một hình thức đều có khả năng phiên dịch toàn bộ thế giới sang ngôn ngữ của mình, nhưng không nên nói về tính hiện thực trong phạm vi của nó. Chính vì vậy mà một hình thức riêng biệt là không hiện thực ở trong tính thuần túy trừu tượng và tính hoàn hảo tuyệt đối của mình, mà chỉ là hiện thực trong một giới hạn nhất định. Chúng ta không có nghệ thuật nói chung, mà chỉ có các hình thức lịch sử cụ thể của nghệ thuật, các phương tiện và phong cách nghệ thuật cụ thể.

Vì chúng không ngừng biến đổi, do vậy chúng chỉ có thể đem lại hình thức nghệ thuật cho một nội dung *xác định* nào đó, mặc dù các nội dung khác đã không tìm thấy vị trí của mình chính trong các hình thức nghệ thuật này; song về nguyên tắc, chúng cũng có thể trở thành nội dung của nghệ thuật. Tôn giáo tuyệt đối cũng ít tồn tại như vậy, nếu không thì nó sẽ mang lại ý nghĩa tôn giáo cho bất kỳ sự vật nào, đưa nó vào mối liên hệ được quy định bởi sự thống nhất của động cơ tôn giáo cơ bản. Chúng ta chỉ có các tôn giáo lịch sử, trong đó mỗi một tôn giáo đều thâm nhập một bộ phận của thế giới, tâm thần, số phận, mặc dù khi đó bộ phận khác vẫn đứng ở bên ngoài nó, không có sắc thái tôn giáo. Một cái luôn được lặp lại ở đây: Quyền lý tưởng của mỗi một hình thức cơ bản đều chỉ được thực hiện dưới dạng các kết cấu lịch sử chưa hoàn tất. Nhận thức khoa học cũng là như vậy. Việc hình thành các khái niệm và các phương pháp để tích lũy và sắp xếp kinh nghiệm, việc xử lý hiện thực cảm tính đem lại thành dạng các kết cấu khoa học tự nhiên và lịch sử, các tiêu chí về chân lý và sai lầm. Tóm lại, tất cả các hình thức và phương pháp cho phép nâng nội dung của thế giới lên tới trình độ nội dung của khoa học, đều phát triển trong quá trình tiếp nối lịch sử văn hóa của nhân loại và sẽ phát triển như vậy. Để thực hiện tri thức lý tưởng, chúng ta không có đủ không những sức lực để nắm bắt mọi nội dung, phổ biến hình thức của khoa học ra vô số sự vật, mà còn không có đủ tính hoàn tất tuyệt đối của bản thân hình thức này, tính hoàn tất giải quyết được mọi vấn đề. Vì nó được đem lại cho chúng ta không phải dưới dạng hoàn tất đối với mọi thời đại nhận thức, mà còn như một cái liên tục biến đổi, không hoàn tất và có quan hệ với một sinh vật luôn phát triển là con người. Mọi chỉ dẫn của kinh nghiệm đều mâu thuẫn với giả thuyết cho rằng, các hình thức của một khoa học đang phát triển nào đó có khả năng nắm bắt tồn tại trong tính toàn vẹn của nó. Nếu Fichte có lý khi nói con người như thế nào thì triết học của nó là như vậy, thì điều đó là xác đáng không những chỉ đối với triết học. Tri thức của con người xét từ một góc độ nào đó là gì, điều này phụ thuộc vào loài người là gì xét từ chính góc độ ấy. Một điều hiển nhiên là các hình thức và các phạm trù biểu thị trình độ nhận thức của loài người ở mỗi một thời điểm đều có quan hệ với các hình thức và các phạm trù đã đưa toàn bộ nội dung của thế giới vào nội dung của tri thức, hệt như vậy thì tính không hoàn tất và những ngẫu nhiên lịch sử của tồn tại loài người có quan hệ với tư tưởng về loài người hoàn tất.

Điều đó mâu thuẫn với các nguyên lý của Kant, vì đối với ông thì các hình thức cơ bản cho phép khoa học đang phát triển nắm bắt thế giới là hoàn toàn phù hợp với thế giới và hoàn toàn không tiến hóa. Mỗi một quan điểm được đem lại trong thời gian đều chỉ là có thể do có các hình thức bất biến, và Kant biểu thị điều này một cách kỳ quặc là: giác tính gán ghép cho tự nhiên các quy luật của nó. Khâu quyết định ở đây là các quan niệm nhận thức về sự vật không được nhồi nhét vào chúng ta như quả sồi vào cái giỏ, – khi nhận thức, chúng ta không đứng đối lập với các cảm giác như những kẻ trực quan thụ động. Ngược lại, bất kỳ nhận thức nào cũng là biểu hiện của tinh thần; những ấn tượng cảm tính mà chúng ta thụ động chống lại, vẫn chưa cấu thành tri thức, tổng thể nội dung của chúng vẫn chưa phải là "tự nhiên". Ngược lại, những ấn

tượng này cần phải thấm nhuần các hình thức và các mối liên hệ không có ở bản thân chúng, mà được tinh thần nhận thức đưa vào chúng. Chỉ nhờ đó mà từ tình trạng hỗn loạn hay tình trạng nằm cạnh nhau và thay thế lẫn nhau giữa các ấn tượng cảm tính mới xuất hiện cái mà chúng ta gọi là hiện tượng: tức là mối liên hệ hợp lý biểu thị mọi tập hợp dưới dạng một thể thống nhất mang tính nguyên tắc, có quy luật. Vì các quy luật này có quan hệ với những vật riêng biệt, nên tất nhiên chỉ có kinh nghiệm đem lại chúng cho chúng ta, tức là sự tương tác giữa trực giác cảm tính và giác tính hình thức hóa. Hợp nhất những hiện tượng đa dạng thành hình thức của tự nhiên, những quy tắc chung không xuất hiện từ những hiện tượng, mà bắt nguồn từ năng lực tổng hợp vốn có của tinh thần. Kant gọi năng lực này là giác tính, chính nó gán ghép cho tự nhiên các quy luật của tự nhiên, do vậy các quy luật này chỉ là những chức năng liên kết của tinh thần đối với nội dung của thế giới, lần đầu tiên đem lại hình thức "tự nhiên" cho thế giới. Đây là nội dung đích thực của luận điểm nổi tiếng trong học thuyết Kant cho rằng, "thế giới là biểu tượng của tôi", nội dung này đặt tinh thần vào một quan hệ với thế giới, khi mà toàn bộ thế giới được tập hợp lại trong tinh thần, bất chấp những bộ phận riêng biệt của nó không được sáng tạo ra. Chúng ta không biết gì về các sự vật, vì chúng tồn tại ở bên ngoài ý thức chúng ta, tức ở bên ngoài năng lực hoạt động của tinh thần chúng ta, nhằm khẳng định đối tượng nhận thức. Do vậy, các quy luật của tinh thần thực chất là các quy luật của các vật và không có nội dung nhận thức nào mà chúng ta không thể nghĩ rằng nó không có tính quy định phù hợp với các hình thức của tinh thần. Điều này có thể hoàn toàn xác đáng đối với tri thức khoa học, nếu các hình thức của tri thức không phải là các kết cấu lịch sử, chính vì vậy mà không nắm bắt được toàn bộ nội dung của tồn tại một cách thích hợp. Nếu như sự phát triển của chúng đã chấm dứt, như Kant đã thừa nhận, thì điều đó có thể phù hợp với lý tưởng của tri thức thuần túy, sẽ mở ra khả năng giao tiếp tinh thần giữa con người và tồn tại như một chỉnh thể. Mâu thuẫn phá vỡ sự hài hòa giữa tồn tại tâm lý riêng biệt và toàn bộ tồn tại vô hạn bị loại bỏ nhờ bước ngoặt dũng cảm chưa từng thấy của Kant, nội dung của nó thể hiện ở chỗ toàn bộ tồn tại có được hình thức của đối tượng nhận thức là nhờ bản nguyên tinh thần. Những nội dung riêng biệt của thế giới có thể hiện diện trong thế giới, chờ đến lượt của mình để được lĩnh hội nhưng các hình thức thực hiện kinh nghiệm và tự nhiên nói chung, và do vậy, bao hàm toàn bộ tính chỉnh thể của thế giới được nhận thức dưới dạng tiềm năng – các hình thức này nằm ở trong tinh thần và được đem lại trong nó từ trước, là các chức năng của nó, được gọi là nhận thức. Tinh thần có quan hệ với thế giới như chỉnh thể, vì chỉnh thể này là hành vi của bản thân nó.

Như vậy, có một mối quan hệ nhất định giữa sự luận chứng cho tư duy triết học được thần bí đem lại và sự luận chứng tương tự bắt nguồn từ Kant. Nội dung của thế giới bị kéo về một điểm, vì mọi đặc điểm riêng biệt của nó bị coi là không quan trọng và do vậy tồn tại hiện thực chỉ được gán ghép cho một mình sự thống nhất của bản nguyên Chúa; tâm thần cũng có can hệ như vậy với bản nguyên ấy, do vậy nó tìm thấy sự tiếp xúc trực tiếp với tính chỉnh thể của thế giới ở trong bản thân mình; do vậy thế giới bao hàm trong sự phát triển của tinh thần biết triết lý. Quan điểm này có hạn chế

là thiếu vắng yếu tố hình thức: chỉ giả định hạt nhân thực thể của thế giới và hòa tan mọi thứ ở trong đó, nó tước mất của hiện thực tính cá biệt, tức hình thức vốn có của hiện thực. Ngược lại, sự phản tư của Kant đứng trên quan điểm hình thức. Chỉ có một số hình thức hình thành một thế giới thống nhất từ vật liệu thế giới, và các hình thức này bao trùm những nội dung đa dạng vô hạn. Vì Kant chỉ nói đến thế giới nhận thức, còn nhận thức chỉ diễn ra trong ý thức, nên các hình thức của nhận thức thực chất là các hình thức của ý thức, và chúng giả định bao trùm lên thế giới, cải tạo nó thành đối tượng nhận thức một cách phù hợp với cái có ý nghĩa là nguyên tắc đối với thế giới. Một điều dễ hiểu là nhận thức triết học về tính toàn vẹn của thế giới đối lập với việc quy thế giới chỉ về một thực thể thuần túy hay về hình thức không có nội dung. Vì một hiện tượng cụ thể, tức vật liệu đã được hình thành, là tồn tại vô tận, phong phú vô cùng, không một tư duy nào có thể nắm bắt hết được và tư duy không thể ngay lập tức có được tri thức về bản chất toàn vẹn của nó. Chỉ trừu tượng hóa hình thức hay nội dung và qua đó đưa hoạt động hình thức hóa của mình vào tồn tại, tinh thần mới có thể tiếp cận được với tính chỉnh thể của tồn tại. Sự giống nhau giữa hai thế giới quan rất khác nhau về mục đích và nội dung này thể hiện ở sự đánh giá giống nhau của chúng về tự ý thức như phương tiện dẫn đến nhận thức về thế giới. Quy định thế giới tri thức, mọi hình thức được Kant quy về một hình thức trung tâm, sáng tạo ra chuẩn tắc: về *sự thống nhất*. Những biểu tượng đa dạng được nâng lên thành tri thức khách quan chỉ ở mức độ chúng hướng vào sự thống nhất đối tượng, nguyên tắc, quy tắc, biểu tượng về thế giới. Chúng ta không có gì ngoài sự thống nhất của những cái đa dạng để chấn chỉnh tình trạng hỗn loạn, vô trật tự và nối tiếp nhau của các nguyên tố, tức nguyên tắc để trình bày thế giới được nhận thức. Đó chính là hình thức nhận thức của chúng ta, vì nó được chế định và được thực hiện nhờ ý thức, thế giới tồn tại thông qua ý thức và cho ý thức; hình thức ấy là *sự thống nhất*; nội dung của ý thức tôi được tôi trải nghiệm như những cái thuộc về *một* cá nhân, như những cảm giác và những tư tưởng, như tính tích cực và tính thụ động của cùng một "cái tôi" đang ý thức về sự tự đồng nhất của mình ở bất kỳ điểm nào trong tính đa dạng ấy và không thể bị phá vỡ do có sự xung đột giữa những nội dung và những sản phẩm của nó; ngược lại, cảm giác về sự xung đột như vậy, vì nó được trải nghiệm, chỉ có thể dựa trên sự thống nhất của "cái tôi", vì nếu không thì đã không có những sự đứt đoạn, mà chỉ có sự cùng tồn tại đơn giản của những nội dung tương ứng. Trong vấn đề chúng ta đang quan tâm, "cái tôi" ấy ở trong chúng ta, thế giới tập trung ở trong nó và mọi tia sáng bao trùm và nhờ đó tạo ra thế giới đều bắt nguồn từ nó, có ý nghĩa giống như "tia lửa" của Echart. Trong cả hai trường hợp, chúng ta đều tìm thấy sự thống nhất tuyệt đối, trung tâm của tinh thần, nhờ sự thống nhất ấy mà tinh thần tiếp cận được với tính chỉnh thể của tồn tại.

Có một cảm giác nào đó nhận biết theo bản năng một số tín niệm và tâm trạng của chúng ta, được chúng ta trải nghiệm như là một cái mang tính cá nhân, chủ quan thuần túy, và một số khác mà chúng ta không thể minh biện được, song chúng ta lại đòi hỏi những người khác, thậm chí mọi người phải thừa nhận như thông báo của cái phổ biến ở trong chúng ta, như biểu hiện của tư tưởng, của cảm giác về một cơ sở sâu

xa và chung của chúng ta, cơ sở tự minh biện cho mình nhờ nội dung của mình. Có thể là nghệ thuật bắt nguồn từ đây. Tất nhiên, nghệ sĩ sáng tạo nhờ phục tùng một tính tất yếu thuần túy cá nhân nào đó, do vậy, mỗi nghệ sĩ đều sáng tạo ra tác phẩm trái ngược với khuôn sáo, khác với mọi tác phẩm khác. Song mỗi một tác phẩm nghệ thuật, tùy thuộc vào ý nghĩa của nó, đều có cái gọi là "sự thật" nghệ thuật, tức có kỳ vọng được mọi người thừa nhận. Như vậy, mỗi một biểu hiện của hoạt động sáng tạo cá nhân đều đồng thời là biểu hiện *điển hình* – hình thức đơn nhất có được ý nghĩa vượt lên trên tính đơn nhất của nó, song không phải do khách thể sinh ra, ở đây trong bản thân người sáng tạo có động cơ tinh thần độc đáo, biểu thị kiểu người dưới hình thức cá tính. Niềm tin mang tính bành trướng của sáng tạo tôn giáo cũng bắt nguồn từ đó. Vì thiên tài tôn giáo bộc lộ đời sống tình cảm lớn nhất của mình, tính chủ quan thần bí trong những chấn động và giác ngộ của mình, nên những chấn động và giác ngộ ấy có được ý nghĩa đối với vô số người, mặc dù chúng không phù hợp với tính khách quan nào và không thể minh biện chúng bằng những quy tắc đạo đức. Bản thân "thiên tài" của loài người chứng tỏ điều đó, song có một sự thực mang tính bản năng nào đó cho thấy năng lượng bắt nguồn từ lĩnh vực siêu cá nhân của tâm thần, thể hiện một cách thần bí, bộc lộ ra trong lời nói của cá nhân. Đặc điểm tuyệt vời này đặc trưng cho những sáng tạo triết học vĩ đại, thể hiện ở khát vọng tạo ra nhân sinh quan và thế giới quan từ góc độ một tính phiến diện nào đó và theo tinh thần của một cá nhân duy nhất, khát vọng này đồng thời cũng khẳng định cái chung nhân loại, siêu cá nhân tất yếu cả trong đời sống nói chung có căn cứ; và đặc điểm này cũng giả định sáng tạo triết học biểu thị tính điển hình của cá nhân tinh thần, tính khách quan nội tại của cá nhân chỉ phục tùng quy luật riêng của mình.

Tiếp theo, điều này cho phép chúng ta tin tưởng rằng khái niệm chân lý trong triết học, vì triết học biểu thị mọi giải pháp cuối cùng và mọi phản ứng chung đối với tồn tại, khác với khái niệm ấy ở trong các khoa học khác. Nó không hướng vào tính khách quan của các sự vật, đây là nhiệm vụ của khoa học theo đúng nghĩa của từ này, – nó biểu thị những đặc điểm điển hình của tinh thần con người, vì tinh thần con người bộc lộ ra trong một quan niệm nhất định về các sự vật. Sự không phù hợp của tinh thần với "đối tượng" là một vấn đề còn chờ được giải quyết. Song triết học vẫn không phải là một sự truyền bá tâm lý học, nó không thể được hiểu là tiểu sử của nhà tư tưởng. Vì trong trường hợp này, giống như tâm lý học nói chung, triết học có đối tượng của mình, tính chân thực hay giả dối của nó được xác định bởi mức độ phù hợp hay không phù hợp với đối tượng. Không phải nhân cách nhà triết học là đối tượng của những luận điểm triết học, những luận điểm này định hướng vào một thực tại khách quan nào đó, nhưng như sau đó để mỗi cá nhân đều *bộc lộ mình ở trong chúng*. Đây là một kiểu "nhân tính" đặc biệt được triết học biểu thị, nhưng lại không hòa tan vào những luận điểm của triết học, như trong các khoa học khác, mà ngược lại, vẫn giữ lại ý nghĩa của mình. Đây không phải là sự phản ánh cái đầu của nhà triết học ở trong chiếc gương, – đó là thế giới dưới hình thức nó được phác họa ra ở trong cái đầu ấy, nhưng không phải phác họa một cách phù hợp với thực tại chủ quan – ngẫu nhiên của cái đầu mà

theo tinh thần của tính điển hình về nhân tính phù hợp với nhà triết học. Tinh thần con người làm sáng tỏ những nội dung và hình thức hoàn toàn xác định của thế giới, do vậy những nội dung và hình thức này sẽ được biểu thị dưới dạng hoàn toàn khác ở sinh vật có tổ chức khác với con người. Song những loại hình riêng biệt của tinh thần này cần đến sắc thái, mối liên hệ và định hướng đặc biệt, nguyên tắc của chúng được đem lại trong các học thuyết triết học vĩ đại. Có thể trình bày quan niệm này về triết học bằng luận điểm cho rằng tư duy triết học thực hiện nhân cách và nhân cách hóa tồn tại. Vì nó biểu thị hình thức thích nghi sâu xa nhất, tối hậu của cá nhân với thế giới không phải bằng ngôn ngữ thế giới quan, nên thế giới quan nối tiếp những đặc điểm phổ biến cho phép phân biệt giữa những hình thức và loại hình khát vọng cơ bản của con người. Khi đó có thể việc xây dựng các loại hình ấy dựa vào những luận điểm sai lầm theo quan điểm của khoa học hay của toàn thể nhân loại. Tính vô căn cứ khách quan của học thuyết có thể ngẫu nhiên bộc lộ tính có căn cứ cho phép vạch ra một cách hiển nhiên hơn và sâu sắc hơn ý nghĩa nhân tính điển hình của học thuyết triết học. Do vậy, chân lý không phải là khái niệm hoàn toàn hữu ích khi đánh giá triết học. Vì chân lý là hình ảnh tưởng tượng đứng đối lập với tồn tại hiện thực hay tồn tại lý tưởng, tính chân thực của hình ảnh ấy được xác định bởi mức độ phù hợp với tồn tại ấy. Triết học bộc lộ rõ tính chất của tư duy tự thân nó – nó làm sáng tỏ giá trị của mình như tồn tại, tức là tùy thuộc vào ý nghĩa của tính điển hình và nội dung tinh thần được trực tiếp biểu thị ở trong nó, vào độ sâu sắc, tính rõ ràng và sức mạnh thuyết phục của bản thân sự biểu thị ấy. Chỉ có tiêu chí về giá trị của những luận điểm ở đây không phải là tính chân thực được hiểu theo nghĩa phù hợp với đối tượng, mới lý giải được một thực tế là, đến nay một số nhà tư tưởng vẫn cố gắng xác định thái độ của mình đối với thế giới theo tinh thần của Socrates, Platon, Thomas Aquino, Jordano Bruno, Spinoza và Leibniz. Bức tranh thực tế về sự tiến hóa lịch sử tinh thần cho thấy rằng, được xác định thông qua quan hệ với khách thể, tính chân thực của các học thuyết triết học dần dần được quy về giá trị nội tại của tồn tại tinh thần được khám phá ra trong các triết học vĩ đại. Bây giờ liệu còn có ai hỏi học thuyết Platon về ý niệm, hay phiếm thần luận của phái Khắc kỷ và của Spinoza có đúng hay không, khái niệm về Thượng đế như sự trùng hợp giữa các mặt đối lập của Nicolai Cudansky hay "cái tôi" sáng tạo ra thế giới của Fichte có phù hợp với "hiện thực" hay không, học thuyết của Selling về sự đồng nhất của tự nhiên với tinh thần có đúng hay không, hay siêu hình học duy ý chí của Schopenhauer có đúng hay không? Tất cả những điều đó đã dứt khoát bị bác bỏ. Chỉ có loại hình nhân tính thể hiện sự phản ứng của mình đối với tồn tại dưới hình thức "những sai lầm" ấy mới trải qua được mọi sự bác bỏ. Các học thuyết ấy tự thân chúng đã có ý nghĩa bất tử, tiêu chí về ý nghĩa ấy không phải là cái mà những luận điểm khoa học khách quan định hướng vào, mà là những luận điểm đó xuất phát. Biểu thị bản chất của sự phản ứng triết học đối với tính toàn vẹn của tồn tại nói chung, việc trình bày nội dung diễn ra như sau: Từ những hiện tượng cụ thể của hiện thực hay từ những quan niệm trừu tượng mà nhờ đó tư duy trừu tượng của chúng ta nắm bắt các phương diện, các bộ phận, các biến đổi của tồn tại, các nhà triết học

dường như đặt một hiện tượng hay quan niệm lên hàng đầu với tư cách là hạt nhân đích thực hay là mục đích của toàn bộ tồn tại. Tính phiến diện này của các triết học riêng biệt được luận chứng sâu sắc ở chính bản chất của chúng. Vì bản chất này thể hiện dưới hình thức cá tính điển hình, tất nhiên có thể hiểu nó theo nghĩa cá tính được mở rộng đến quy mô thế giới toàn vẹn.

Thế giới được đem lại cho chúng ta tổng số những bộ phận, và nhiệm vụ của triết học là tìm ra tính chỉnh thể cho chúng. Nó đạt tới điều đó bằng cách thừa nhận bộ phận là chỉnh thể. Từ vô số sợi dây cố kết hiện thực và thể hiện là vấn đề đối với nhà triết học, ông ta càng phải biểu thị loại hình nhân tính – tinh thần độc đáo của mình bằng một sợi dây riêng biệt nào đó. Ông ta tuyên bố sợi dây ấy là chỉnh thể, rút những sợi dây khác ra từ nó, mặc dù trên bề mặt, nó được đem lại dưới dạng một sợi dây và có cảm tưởng bị tách rời với những sợi dây khác, song ông ta vẫn xem xét nó như sợi dây xuyên suốt toàn bộ hiện thực, sợi dây vô hạn và tuyệt đối. Khả năng của việc cá tính in lại được quan hệ nội tại, cảm xúc và mang tính hình thành hình thức của mình đối với chỉnh thể thế giới dưới dạng một bức tranh chân thực, được luận chứng như sau: Nó dường như sinh ra phản ứng cá biệt của chỉnh thể một cách phù hợp với sự độc đáo của cá tính, do vậy nó cho phép sự phản ứng mở rộng đến quy mô của chỉnh thể nhờ thừa nhận mọi sự phản ứng khác là không quan trọng.

Khi Leibniz xem xét mọi yếu tố của tồn tại như những tâm thần được phân bổ theo các thang bậc giảm dần của sự hoàn hảo hay của ý thức, thì ông hoàn toàn không mở rộng tâm thần con người ra toàn bộ thế giới, mà ngược lại, ông xem xét tâm thần ở trong thế giới. Ở đây *chỉnh thể* bị hoài nghi, nhờ có nó mà tâm thần thực tại của con người được thừa nhận không phải là một cái gì đó xa lạ với thế giới, mà là sự thâm nhập lẫn nhau và sự tương quan có trật tự với nhau giữa mọi yếu tố của thế giới. Chính lối tư duy như vậy đã lôi cuốn Schopenhauer theo một đường hướng khác. Sự lý giải của ông về toàn bộ tồn tại như những biểu hiện của ý chí chỉ là sự nhân cách hóa thế giới một cách ngây thơ, nếu ông tìm thấy ở trong tự nhiên chính cái ý chí được đem lại cho chúng ta dưới dạng sự kiện kinh nghiệm của ý thức. Trái ngược với điều đó, ông coi hạt nhân siêu hình của các sự vật là cái đóng vai trò cơ sở của ý chí có ý thức, song lại là cái vốn có của các hiện tượng vô hồn và hữu hồn, mặc dù nó thể hiện rõ hơn, dễ nhận thấy hơn ở các sự vật hữu hồn. Đối với Schopenhauer thì ý chí mà chúng ta nhận thấy ở bản thân mình, vẫn là một sự kiện đặc biệt của kinh nghiệm tâm lý. Nó là một điểm mà hiện thực siêu hình, sự sinh thành bất an và khát vọng, những cảm hứng mờ ám vô hạn, sự sinh thành vô tận của cái khác tìm thấy sự biểu hiện mang tính biểu tượng và sự tự cảm giác trực tiếp ở đó. Thực tại tuyệt đối này nằm ở bên ngoài những cảm xúc có ý thức của chúng ta, cũng như nằm ở đằng sau mọi hiện tượng khác, song nó vẫn dừng lại ở hình thức nhân tính của mình, hình thức này, ngược lại, lại vượt lên trên một cơ sở siêu hình chung của vạn vật. Nội dung trực tiếp của những tư tưởng ấy có đúng hay không, trong chúng có một sự gượng ép về mặt lôgíc hay không, hay chúng chỉ đưa ra một số khả năng – có thể bỏ qua những vấn đề ấy ở đây. Chỉ có điều sau đây có ý nghĩa về nguyên tắc.

Phù hợp với sự bắt nguồn từ tinh thần của mình, chân lý ấy mang tính chất hợp nhất, còn sự hợp nhất này được tạo ra nhờ sự lựa chọn phiến diện và sự tuyệt đối hóa một yếu tố nào đó của hiện thực. Nếu không thì trí tuệ của chúng ta không có khả năng bao quát được tồn tại toàn vẹn. Cần phải có sức mạnh tinh thần của Chúa để nắm bắt được tính hài hòa giữa mọi phương diện và mọi khuynh hướng của hiện thực và tính hài hòa giữa mọi quan niệm có thể như một sự thống nhất. Điều này chủ yếu lý giải đặc điểm nổi bật của "chân lý" triết học: Trong lĩnh vực triết học, đứng trên đỉnh cao của những khái niệm triết học trừu tượng, học thuyết này có thể được khẳng định và trải nghiệm như một cái chân thực, nhưng đồng thời cũng có thể có cảm tưởng là sai lầm, có quan hệ với những cái đơn nhất được học thuyết ấy nói đến như luận điểm chung. Chính những tư tưởng triết học sâu sắc nhất, có ý nghĩa đối với tổng thể những hiện tượng, lại hóa ra là què quặt, không đầy đủ và mâu thuẫn, khi chúng ta áp dụng nó vào những giải pháp và những vấn đề riêng biệt. Đây là cơ sở của mâu thuẫn sâu xa mà khát vọng triết học đẩy bản chất của tinh thần chúng ta vào: đòi hỏi nội dung tuyệt đối – chung và toàn thống chỉ có thể được đáp ứng nhờ nội dung phiến diện, mang sắc thái cá nhân. Trong các tư tưởng triết học, chúng ta nắm bắt được cái chung song không phải với tư cách là sự khái quát cái riêng. Đi vào lĩnh vực cái riêng, các tư tưởng này đánh mất ý nghĩa mà chúng ta gán ghép cho chúng như khi chúng còn ở trong lĩnh vực của mình và được đo bằng tiêu chí của nó, chứ không phải bằng tiêu chí của các kinh nghiệm riêng. Đây là quan hệ giữa khái niệm lôgíc – chung với khái niệm riêng.

Cảm hứng phiếm thần luận xuyên suốt sự phát triển của triết học; một luận điểm thường xuyên bùng nổ cho rằng toàn bộ tính đa dạng và mâu thuẫn của tồn tại không có liên quan đến bản chất chân thực của tồn tại, nhờ thế giới *không được đem đối lập* với tồn tại của Chúa, mà sống trực tiếp bằng cuộc sống của Chúa, nên Chúa là sự sống của thế giới, – tất cả mọi bộ phận và yếu tố của hiện thực, đối với nhãn quan thâm nhập sâu vào hạt nhân của thực thể, trở thành một sự thống nhất hoàn toàn giữa bản chất và giá trị. Khắc phục mọi cái riêng và đem lại hình dạng của mình cho chúng, tư tưởng này tất nhiên là hình thức triết học của yếu tố cảm xúc làm sống động tâm thần con người ở khắp mọi nơi và dưới những biến thể khác nhau, nhưng lại trở thành rường cột duy nhất của thế giới quan đối với một số nhà triết học. Có thể kiểm tra sự toàn thống này và bản chất đồng nhất của vạn vật vì việc áp dụng nó sẽ thủ tiêu mọi cái đơn nhất của kinh nghiệm. Xénophanes, một trong những người đầu tiên truyền bá chủ nghĩa phiếm thần, đã khẳng định: "Ngay sau khi tôi thức tỉnh tinh thần của mình, mọi cái đều biến thành một thể thống nhất đối với tôi"; song trên thực tế, tư tưởng trừu tượng này không có được ý nghĩa đối với những hiện tượng cụ thể. Thực ra, người ta cũng phản bác lại: Sự hợp nhất mang tính phiếm thần luận không cần phải có hiệu lực đối với những sự vật riêng lẻ, mà có hiệu lực đối với vạn vật, sự thống nhất của nó phù hợp với tính toàn vẹn của mọi cái riêng, chứ không phải của những cái riêng tự thân chúng.

Điều này cũng vẫn còn có ý nghĩa đối với quan điểm đối lập với phiếm thần luận, – quan điểm cho rằng thế giới có thể được nói đến từ góc độ nhân tính, chỉ tồn tại như biểu tượng của nó. Có thể mở rộng ý thức như thế nào để nó bao hàm cả những sự vật

dưới dạng chúng tồn tại tự nó và cho nó? Ý thức bao giờ cũng có thể được lấp đầy bởi nội dung của bản thân mình, và những gì nó cần biểu hiện bao giờ cũng vượt ra khỏi bản thân nó, nằm trong quá trình hoạt động ấy. Người ta càng thuyết phục về điều đó, thì lại càng có cảm tưởng là không thể để sản phẩm chủ quan ấy có thể thực sự được hiện thực hóa dưới dạng một hiện tượng đơn nhất, bị gán ghép, xa lạ với "cái tôi" riêng của mình. Trong lĩnh vực thống nhất triết học, mọi việc quy tồn tại về hình thức tất yếu lôgíc do chủ thể tạo ra có tiền đề khái niệm trực tiếp của mình, là giả thuyết cho rằng tính toàn vẹn của thế giới chúng ta do một trung tâm thống trị nào đó xác lập. Nhìn lên bầu trời đầy sao, nhìn vào quyền lực khủng khiếp của số phận con người, vào vô số vi sinh,... Chúng ta đi đến tư tưởng: Đây là một nghịch lý thuần túy, dường như tất cả chúng đều do chủ thể lĩnh hội sinh ra nhưng nghịch lý này có giá trị tự thân, không có quan hệ với những cái riêng cấu thành thế giới.

Nếu tiếp cận với vấn đề về bản chất của các tư tưởng được khuôn về khái niệm triết học từ lập trường tinh thần như vậy, lập trường tự nó không nằm trong khuôn khổ triết học, thì nhu cầu làm sáng tỏ hình thức ấy của tri thức sẽ không được đáp ứng. Vì trên thực tế, bản chất của triết học chỉ được xác định ở bên trong triết học, nhờ những khái niệm và phương tiện của nó: bản thân nó là vấn đề triết học đầu tiên. Không một khoa học nào đặt ra vấn đề về bản chất của mình dưới hình thức này. Đối tượng của vật lý học không phải là bản thân khoa học vật lý, mà là những hiện tượng ánh sáng và điện nào đó. Chỉ có triết học vận động trong một vòng tròn đặc biệt, nhờ những hình thức tư duy và những mục đích nhận thức đặc trưng cho nó để xác định các tiền đề chế định các hình thức và các mục đích của nó. Không thể tiếp cận với triết học từ bên ngoài, vì chỉ có bản thân triết học có thể quyết định triết học cần là gì và có cần trở thành một cái gì đó khác với nó hay không.

Địa vị độc nhất vô nhị này của triết học là hệ quả, hay chính xác hơn, là biểu hiện nhiệm vụ cơ bản của nó: tư duy phi tiền đề. Vì con người nói chung không thể "bắt đầu lại từ đầu", nên nó tìm thấy ở trong nó hay ở bên ngoài nó một cái gì đó hiện thực, hay một cái gì đó đang diễn ra đem lại vật liệu cho ứng xử của nó, một điểm xuất phát, hay ít nhất, một cái gì đó định trước thiện cảm và ác cảm của nó, – nhận thức của chúng ta được chế định bởi một cái gì đó, thực tại hay các quy luật nội tại của mình. Nội dung và định hướng của nhận thức phụ thuộc vào chúng là những cái không phải do bản thân quá trình nhận thức sinh ra, dưới hình thức những hạn chế đa dạng đối với chủ quyền của nó, dưới dạng các quy tắc lôgíc và phương pháp hay sự hiện diện thuần túy của thế giới. Triết lý bắt đầu chính ở nơi trái ngược với điều đó, tư duy cố gắng đặt mình ra ngoài những tiền đề nói chung. Thực ra, nỗ lực này chỉ được tiến hành hoàn toàn nghiêm ngặt ở trong rất ít trường hợp. Thực ra chúng ta cố gắng đạt tới tri thức được giải phóng khỏi những tiền đề *riêng biệt* khác nhau: khỏi những ấn tượng trực tiếp của thế giới cảm tính hay những đánh giá đạo đức phổ biến, khỏi ý nghĩa hiển nhiên của kinh nghiệm hay khỏi sức mạnh thực tại hiển nhiên của Chúa. Tính phi tiền đề của triết học khác với các lĩnh vực khác chính ở sự hạn chế ấy đối với sự quan tâm chung, ở tính khép kín của tư duy, ở sự tập trung vào *tính toàn vẹn* của tri

thức, thậm chí của cuộc sống không ràng buộc với một cái gì ở bên ngoài, không phụ thuộc vào tâm tính riêng biệt. Tất nhiên, tính phi tiền đề lý tưởng là không thực hiện được. Vì tư duy giả định một cái gì đó ở đâu, thì ở đó cũng giả định một cái hiện ra cho chúng ta như một cái tù mù, chưa được chúng ta nhận thức. Do vậy, tính phi tiền đề tuyệt đối là một thực tế không thực hiện được, mà chỉ là mục đích mang tính định hướng của tư duy triết học; trong các lĩnh vực khác, ngay từ đầu người ta chỉ đề cập đến tính phi tiền đề tương đối.

Khi triết học phát triển thành tri thức luận, thì điều đó có một nội dung sâu sắc rằng nó cố gắng xác định các tiền đề của tri thức và cụ thể là của bản thân tri thức triết học để qua đó xác định thẩm quyền và tính chất nhận thức của triết học, một cách không phụ thuộc vào sự hiện diện ngẫu nhiên của nó.

Một hậu quả tất yếu sinh ra từ tính phi tiền đề ấy là cái bắt nguồn từ chính bản chất của triết học, từ tính độc lập nội tại của tư duy triết học – triết học cần phải giải quyết những vấn đề của mình chỉ bằng các phương tiện của bản thân mình và nếu nó buộc phải xác định đối tượng, mục đích và phương pháp của mình thì nó cần phải làm điều đó ở trong khuôn khổ của mình.

Một hệ quả khác, quan trọng hơn sinh ra từ hệ quả ấy. Quyền và nghĩa vụ của triết học xác định đối tượng của mình một cách độc lập lớn hơn với thực tại so với các lĩnh vực tri thức khác dẫn đến các hình thức đặt vấn đề khác nhau trong các học thuyết triết học khác nhau. Trong tất cả các khoa học khác đều có một mục đích có ý nghĩa chung nào đó, nó dường như hoàn tất tất cả mọi nhiệm vụ chuyên môn đa dạng. Chỉ có trong triết học thì mỗi nhà tư tưởng độc đáo đều bị quy định không những bởi cách thức ông ta trả lời cho những vấn đề nhất định, mà còn bởi cách thức đặt ra chúng của ông ta – đặt ra không phải theo nghĩa những vấn đề riêng biệt, mà một cách nói chung, – như ông ta hỏi về triết học. Ví dụ, Epicure định nghĩa triết học như phương tiện đạt tới cuộc sống hạnh phúc dựa trên cơ sở lý tính. Đối với Schopenhauer thì triết học là khát vọng dựa vào biểu tượng để thâm nhập vào cái tự thân nó không phải là biểu tượng, tức nằm ở bên kia thế giới những hiện tượng kinh nghiệm được các khoa học khác quan tâm. Triết học Trung cổ xem xét triết học như đầy tớ của thần học, như là tổng thể những thủ thuật để luận chứng cho các chân lý tôn giáo. Đối với Kant thì triết học là nhận thức có phê phán của lý tính về bản thân mình, và nó được định nghĩa, một mặt, như là nhận thức đạo đức học về cái có ý nghĩa lý tưởng trong cuộc sống con người, mặt khác, nhận thức lại thế giới quan, khắc phục những mâu thuẫn có ở trong đó. Những định nghĩa đa dạng này nhất quán, chứng tỏ rằng: Mặc dù một nhà triết học riêng biệt dường như đặt ra vấn đề một cách chung chung, không quyết định trước câu trả lời cho nó, song ông ta đã định trước cho cách đặt vấn đề tính chất phù hợp với câu trả lời ông ta muốn đưa ra cho vấn đề. Sắc thái cá nhân của tư duy triết học cản trở sự xuất hiện của mục đích, làm cho cách đặt vấn đề và câu trả lời cho nó có khả năng vượt lên trên tính khép kín nội tại của tư tưởng tự phát triển. Thậm chí có thể nói rằng, sáng tạo triết học độc đáo là một cái toàn vẹn, biểu thị tồn tại trí tuệ độc lập tới mức vấn đề và câu trả lời ở đây chỉ phù hợp với sự phân đôi sau đó trước khi có

một sản phẩm thống nhất của tư duy. Vấn đề ở đây không thay đổi, nhưng những giải pháp lại mang tính cá biệt.

Nếu bất kỳ định nghĩa nào của triết học cũng chỉ có nghĩa đối với triết học của một nhà tư tưởng riêng biệt, thì làm thế nào có thể minh biện được việc sử dụng cùng một thuật ngữ để biểu thị các định hướng tư tưởng rất khác nhau? Để trả lời cho câu hỏi này, có thể cần phải thay đổi chút ít định hướng của chúng ta. Các hệ thống triết học không xứng đáng có một tên gọi chung, nếu định nghĩa triết học từ góc độ các nhiệm vụ và nội dung của chúng. Nhưng có thể là sự thống nhất ấy được luận chứng trong sáng tạo của các nhà triết học – không phải ở trong các kết quả tư duy của họ, mà ở trong một khâu quyết định nào đó là cái duy nhất cho phép đạt tới những kết quả ấy. Đó là đặc điểm nội tại và mang tính hình thức nào đó của nhà triết học tự thân; nhưng cần phải hiểu đặc điểm này không phải về mặt tâm lý, mà như là "sứ mệnh sống", như là điều kiện hiện thực cho sự triết lý nói chung, mặc dù chỉ có tác động trong quá trình thực hiện tinh thần của mình. Có thể gọi nhà triết học là người có giác quan để lĩnh hội và phản ứng đối với toàn bộ tồn tại. Thông thường, con người tập trung vào những sự vật riêng biệt khác nhau – cuộc sống bắt nó phải làm như vậy. Những sự vật riêng lẻ ấy là không đáng kể, là vô nghĩa. Những lo toan hàng ngày về ăn uống hay giáo lý của giáo hội, phiêu lưu về tình yêu hay khám phá ra tính tuần hoàn của các nguyên tố hóa học – tất cả đó là những sự vật riêng biệt kích thích tình cảm, sở thích, hoạt động. Nhà triết học có tài năng – ở những mức độ khác nhau và không bao giờ lớn tuyệt đối – cảm nhận thấy tính toàn vẹn của các sự vật và của cuộc sống. Nếu ông ta không sáng tạo ra tác phẩm, thì ông vẫn có năng lực biến những trực giác hay cảm giác nội tâm của mình thành hình thức những khái niệm liên hệ với nhau một cách có hệ thống. Tất nhiên là ông ta không những nói đến chỉnh thể mà thậm chí còn không làm được điều đó một cách hoàn toàn nghiêm ngặt. Nhưng cho dù ông ta có đề cập tới vấn đề lôgíc học hay đạo đức, thẩm mỹ học hay tôn giáo, thì ông ta cũng chỉ thể hiện là nhà triết học trong trường hợp ông ta trải nghiệm mỗi vấn đề ấy trong mối liên hệ với tính toàn vẹn của tồn tại.

Thực ra, tính toàn vẹn của tồn tại theo đúng nghĩa của từ này là bất khả tri hoàn toàn; không ai có thể cảm nhận thấy sự tác động của nó. Nó chỉ có thể được tái hiện ở những mảnh hiện thực riêng biệt. Có thể nói, nó chỉ là "ý niệm", hay thậm chí là khát vọng, nếu có thể diễn tả sự phản ứng của tư duy đang triết lý ở những bước đi đầu tiên như vậy. Thêm vào đó, việc tái hiện chỉnh thể khách quan thống nhất về mặt triết học thông qua các mảnh hiện thực, cũng như sự xây dựng hoàn toàn nó dựa trên cơ sở ấy chỉ là hình thức tiềm năng của thủ thuật, có ý nghĩa phổ biến. Ví dụ, nhà sử học xây dựng một hình ảnh toàn vẹn về tính cách nhờ dựa vào những nguồn gốc riêng biệt, và ông ta sử dụng hình ảnh ấy làm cơ sở cho sự trình bày tiếp theo. Thậm chí nhà sử học cẩn thận nhất cũng không loại trừ tính tất yếu ở trong một trực giác nội tâm nào đó về chỉnh thể. Nó bộc lộ ra như biểu hiện của một lực lượng tuyệt vời nào đó được những sự vật riêng biệt thức tỉnh và thích nghi với chúng. Nếu cần phải biểu thị lực lượng đó theo một cách nào đó, thì có thể gọi nó là năng lực tổng thể hóa, chỉnh thể hóa. Năng

lực như vậy – nếu bỏ qua những mức độ hoàn hảo nhất định của nó – là tiền đề chung của triết lý, cho dù tiền đề ấy có bộc lộ ra dưới bất kỳ hình thức cá biệt nào trong mỗi định nghĩa về triết học.

Có hai phương thức mang tính nguyên tắc để nắm bắt tính chỉnh thể đó của tồn tại trong bản chất đích thực của nó, và vì các phương thức ấy do mục đích tự giác bên ngoài chi phối, – và làm cho những cái mà nhà triết học xuất phát từ đó và những cái mà nhà triết học trả lời dưới hình thức có lôgíc khúc chiết trở nên dễ hiểu. Một trong hai phương thức ấy – con đường thần bí, phương thức khác – con đường của Kant. Tôi không tin là có thể quy thần bí học (ở đây có thể lựa chọn thần bí học của Meyestr Echart) về lĩnh vực triết học. Thực ra, nó là một kết cấu hoàn toàn độc lập đứng ở bên ngoài cả tri thức lẫn tôn giáo nhưng các suy ngẫm của Echart vận động ở trong những miền sâu nhất của con người, ở đó triết học dễ dàng có thể khoác cái hình thức đặc trưng cho nó, các chủ đề thần bí của suy ngẫm ấy.

Phương thức nhận thức triết học được thực hiện theo con đường thống nhất nội tại của tinh thần, và chính điều này cho phép nó triển khai những hệ quả sinh ra từ đó một cách có lôgíc. Đó trước hết là cái được biểu thị bằng một khái niệm mập mờ "tính chủ quan" của các học thuyết triết học, trái ngược với tính khách quan của các khoa học kinh nghiệm và toán học chính xác. Số lượng sự vật mà phản ứng mang tính hợp nhất của trí tuệ hướng vào càng lớn thì tính cá biệt của trí tuệ càng tự do hơn: vì khả năng lựa chọn giữa những yếu tố khác nhau và tổ hợp của chúng là lớn hơn nhiều khi phản ứng chỉ có quan hệ với một hay một ít đối tượng. Khi số lượng những đối tượng tăng lên thì sự cần thiết phải phản ứng đối với chúng theo một cách bắt buộc nào đó đối với mọi cá thể cũng dần dần biến mất; chính cái gọi là thế giới quan lại phụ thuộc nhiều nhất vào những đặc điểm cá biệt của cá nhân; chính bức tranh về chỉnh thể cần phải hoàn hảo nhất và thể hiện thuần túy nhất thế giới khách quan, sẽ phản ánh những đặc điểm của đại diện của nó ở mức độ lớn hơn nhiều so với bức tranh khách quan về một cái riêng biệt nào đó. Nếu trong nghệ thuật, người ta nói rằng nó là bức tranh về thế giới được trực giác thông qua tính khí, thì triết học là tính khí được trực giác thông qua bức tranh về thế giới. Song một điều tuyệt vời là mỗi cá tính ở đây, trong lĩnh vực triết học, nói chung không được hợp nhất với tính so sánh được hoàn toàn. Nó không nối tiếp những khúc ngoặt biến một người thành một cái hoàn toàn khác với người khác: Vì không có bao nhiêu người triết lý thì có bấy nhiêu nhà triết học, và số lượng các chủ đề triết học độc đáo, có khả năng quy định thế giới quan, là rất hạn chế. Những chủ đề ấy được quan tâm từ hàng nghìn năm nay, song vẫn không đổi, có thể thay đổi sắc thái, trọng tâm, song số lượng chúng tăng lên rất chậm. Song lẽ nào nên coi sự nghèo nàn của nhân loại là trái ngược với những cá tính và số phận, kinh nghiệm và khát vọng vô cùng đa dạng, những chủ đề ấy chỉ bao gồm một số ít những học thuyết nắm bắt vạn vật và những ý niệm hợp nhất vạn vật. Có thể, sự giàu có của nhân loại lại thể hiện ở chỗ số lượng ít ỏi những hình thức nhận thức triết học cơ bản có khả năng đáp ứng tất cả mọi nhu cầu tinh thần đa dạng vô cùng, sinh ra những kết cấu tinh thần đa dạng nhất, kể cả những kết cấu siêu cá nhân. Số lượng ít ỏi phản ứng

độc đáo của triết học đối với thế giới và cuộc sống cho thấy rằng, sắc thái và tính chủ quan cá nhân không bao giờ trùng hợp với những thay đổi tùy tiện và nhu nhược của tâm trạng chủ quan, hay là với tính cá biệt của những hiện tượng tâm lý cá nhân. Ngược lại, ở đây có một phạm trù bắt nguồn sâu xa trong con người, không thể ngay lập tức mô tả bằng các khái niệm truyền thống. Một mặt, ý muốn tách biệt các cội nguồn của triết học ra từ những hành vi thuần túy cá nhân của nhà triết học là một sai lầm sâu sắc. Vì cái được gọi là "cá nhân" – tính khí, số phận, môi trường, – trên thực tế lại là cái chung của nhà triết học với vô số người khác, do vậy nó không cho phép lý giải tính chất sáng tạo chỉ của một nhà triết học duy nhất. Theo nghĩa riêng tư và duy nhất của từ, cái cá nhân của người sáng tạo – đó là việc làm của ông ta, chính là quá trình đã dẫn đến và có thể dẫn đến một kết quả cụ thể nhưng tính duy nhất và tính đặc biệt độc nhất vô nhị của nhà tư tưởng cũng không phải là cơ sở đầy đủ cho sáng tạo của ông ta. Vì nếu không thì nó sẽ không thể hiểu được và không có ý nghĩa đối với những người khác, – nó sẽ không thể được trình bày một cách khách quan và không thể tham gia vào những sự lệ thuộc siêu cá nhân đa dạng. Chủ thể của phản ứng tinh thần đối với tồn tại không phải là cá tính trực tiếp được đem lại, nó chỉ có được ở trên một bình diện đặc biệt của cá tính. Mặt khác, những yêu cầu về tính có hệ thống lôgíc, nội dung của tri thức hiện thực và các phương pháp nhận thức cũng không đóng vai trò quyết định khi triết học xuất hiện. Vì tất cả những điều đó có thể có như nhau ở tất cả các nhà tư tưởng ở một giai đoạn văn hóa nào đó, giữa những tri thức hiện thực của họ có thể không có một mâu thuẫn nào, – song dẫu sao các quan điểm triết học của họ vẫn rất khác nhau, loại trừ lẫn nhau. Do vậy, trong con người cần phải có một cái thứ ba nào đó đứng ở bên ngoài tính chủ quan cá nhân, cũng như ở bên ngoài tư duy có lôgíc khách quan, có ý nghĩa phổ biến. Cái thứ ba này cần phải là cơ sở tối hậu của triết học, – sự tồn tại của triết học cần đến nó như tiền đề. Có thể diễn tả nó một cách gần chính xác là *loại hình* tinh thần. Vì loại hình là kết cấu bao giờ cũng đi liền với cái riêng biệt, cá biệt hiện thực, nhưng cũng thể hiện cả tính khách quan đứng trên con người cùng với cuộc sống chủ quan của họ. Yếu tố này thể hiện ở trong chúng ta dưới dạng năng lượng, các sản phẩm của nó bao giờ cũng mang tính cá biệt, đồng thời lại mang trên mình dấu ấn của một tính khách quan nào đó đứng đối lập với cá nhân.

Triết học cũng phải hứng chịu sự đả phá giống như tôn giáo: Nó nhân hóa thế giới. Nếu bức tranh về thế giới là sự phản ứng của tâm thần và biểu thị sự đặc thù của tâm thần, còn cấu trúc của bức tranh này chủ yếu được quy định bởi sự nhấn mạnh *một* chủ đề có thể đối với tâm thần, chỉ biểu thị sử phản ánh khách quan tính độc đáo của tâm thần, thì thế giới được cải biến một cách rõ ràng hay ẩn náu thành con Người viết hoa. Điều này thể hiện rõ nhất trong các học thuyết gắn liền bản chất của tồn tại nói chung cùng với tâm thần con người và những thuộc tính của nó.

Sự phản ứng của tư duy đang triết lý, trên thực tế và xét theo nội dung của mình, không có nghĩa là cá nhân đồng hóa thế giới, nhân hóa nó, mà ngược lại, chỉ có nghĩa là một bức tranh điển hình về thế giới xuất hiện mà cá nhân cũng tham gia vào đó; chỉnh thể được cải biến chính như loại hình nhân tính ấy có thể tưởng tượng ra; và nhờ

đó, khi ý thức được tính thực tại hiển nhiên của mình, cá nhân xác lập sự thống nhất của chỉnh thể và bản thân nó có thể được hiểu thông qua chỉnh thể ấy.

Luận điểm nêu trên phác họa nội dung mang tính nguyên tắc của thế giới quan triết học: Nó được quy thành việc xác lập sự thống nhất mà tinh thần cần đến nhờ đứng đối lập với tính đa dạng vô tận, những sự đứt đoạn và những mặt đối lập thù địch với nhau của tồn tại. Cho dù tư duy triết học có khuôn thế giới về phạm trù nào đi chăng nữa – nó có hy vọng nắm bắt được nội dung của thế giới, hạt nhân thực thể của thế giới, những giá trị và mục đích của thế giới hay không, – sự khuôn về đó bao giờ cũng giữ lại ý nghĩa hình thức – có được một điểm hợp nhất ở giữa vô số những rối rắm và mâu thuẫn xuyên suốt thế giới hiện tượng, mở ra lập trường cho phép sự xa lạ với nhau giữa những hiện tượng hiện thực lùi bước trước sự thống nhất của chúng. Vì cả khi tính không tương dung được của các sự vật, được tuyên bố là tính quy định siêu hình của thế giới, thì bản thân luận điểm này đã đặt lên hàng đầu tính chất thống nhất của chỉnh thể là tính chất được hiện thực hóa thông qua những quan hệ mâu thuẫn – đối lập.

Tính đa dạng của thế giới được khuôn về sự thống nhất tinh thần, chính điều này làm bộc lộ bản chất của triết học như sự phản ứng của tinh thần đối với tính chỉnh thể của tồn tại. Vì tinh thần nhận thức về mình như sự thống nhất ở trong nó và *chỉ* ở trong nó như ở một điểm trung tâm, nên mọi tia ánh sáng của tồn tại đều hội tụ. Tất cả những gì ý thức phát hiện ra ở trước mặt mình, ở bên ngoài nó, như các yếu tố khách quan của tồn tại, đều bị chia cắt không loại bỏ được, cho dù chúng hiện ra dưới dạng những cái nối tiếp nhau về mặt thời gian trong không gian, hay dưới dạng những biểu tượng riêng biệt không có quan hệ về mặt lôgíc với nhau. Tuy nhiên, vì các sự vật được đem lại trong ý thức, nên chúng nhận được sự thống nhất không thể đạt tới được theo cách khác. Trong phán đoán "cuộc đời là đau khổ", hai khái niệm được hợp nhất bởi một nội dung, nhưng nội dung này không nằm ở trong bất kỳ một khái niệm nào riêng biệt, mà ngược lại, thể hiện ở sự thâm nhập lẫn nhau và sự hòa tan của chúng ở trong một kết cấu thống nhất: điều này không có trong quan hệ không gian và quan hệ thời gian. Chức năng hợp nhất này là một thuộc tính tuyệt vời của tinh thần, chính việc xác lập sự thống nhất là bản chất không tách rời được của tinh thần. Trong phán đoán chỉ diễn ra trong tinh thần, chủ từ và vị từ hòa làm một, điều này hoàn toàn không có ở các vật. Do vậy, việc hợp nhất thế giới là chức năng đặc thù của triết học, nó biểu thị câu trả lời của tinh thần đối với sự tác động của chỉnh thể tồn tại. Nhưng nếu tính chỉnh thể của tồn tại rốt cuộc căn cứ trên hoạt động của tâm thần và muốn dừng lại ở bên trong nó, thì tâm thần cần phải đem lại hình thức của mình cho chỉnh thể ấy, bao quát nội dung đa dạng của thế giới bằng *một* khái niệm, trong *một* sự lý giải, trong *một* đánh giá.

Vốn hài hòa với bản chất này của triết học, khái niệm chân lý bộc lộ ra dưới dạng sự không phụ thuộc của các luận điểm triết học vào nội dung hiện thực của chúng. Điều này bắt nguồn từ chỗ chúng không thể hiện bức tranh có ý nghĩa chung hay khách quan về thế giới, mà chỉ biểu thị quan hệ của cá nhân có tinh thần điển hình với

thế giới. Như vậy là một lần nữa lại phác họa tính độc đáo của khái niệm về chân lý triết học dựa trên bức tranh về thế giới đã xuất hiện theo phương thức chỉ ra ở trên.

Tính kỳ quặc của mọi thế giới quan triết học vĩ đại thể hiện ở chỗ, chúng bao hàm một luận điểm chung – tuyệt đối, không thể được áp dụng vào một cái đơn nhất nào, được nó bao quát về mặt lôgíc, song chúng ta lại không thể bác bỏ tính chân thực của luận điểm ấy như các luận điểm chung có quan hệ với những sự vật kinh nghiệm riêng lẻ. Đó là tính đặc thù của cái chung triết học so với cái chung có hiệu lực trong khoa học, lôgíc học và thực tiễn: Nó không bắt nguồn từ các sự vật, mà biểu thị phương thức quan hệ giữa một loại hình tinh thần vĩ đại của con người với toàn bộ thế giới và cuộc sống. Đây không phải là cái chung của sự vật riêng lẻ đang được xem xét, mà là cái chung của sự phản ứng tinh thần của cá nhân và đồng thời cũng mang tính điển hình đối với nó. Vì sự phản ứng này cần được biểu thị dưới hình thức hợp lý và có lôgíc (khác với hình tượng tương ứng của họa sĩ hay của tín đồ sáng tạo), thì điều đó đạt được bằng con đường tách biệt và tuyệt đối hóa khái niệm riêng, phiến diện, khái niệm đã phiên dịch ý muốn ấy sang ngôn ngữ những quan niệm khách quan. Nhờ tính phiến diện ấy, tính phiến diện cho phép phát hiện ra quan điểm trung tâm, về nguyên tắc được mở ra cho toàn thể thế giới, mà xuất hiện xung đột độc đáo giữa những luận điểm siêu hình học chung với sự bất lực hiện thực hóa của chúng dưới các hình thức riêng. Điều đó lý giải đặc điểm của những khái niệm siêu hình học – có ý nghĩa không phải đối với những cái riêng mà chúng dẫu sao vẫn có kỳ vọng khái quát.

10. QUAN NIỆM CỦA HUSSERL EDMUND (1859 – 1938)

Triết học với tư cách một khoa học chặt chẽ

Bản thân mục đích của sự phân loại này vẫn chưa được xác định một cách đáng tin cậy về mặt khoa học. Triết học có quan hệ như thế nào với các khoa học về tinh thần và về tự nhiên, việc nghiên cứu tự nhiên và tinh thần có đòi hỏi một thành tố đặc thù triết học, các quan điểm mới về nguyên tắc để định trước các mục đích và các phương pháp đặc thù hay không. Điều này đưa triết học đến với một phương diện mới hay vẫn dừng lại ở cùng một phương diện với các khoa học kinh nghiệm về cuộc sống của tự nhiên và tinh thần? Tất cả những điều này cho tới nay vẫn chưa được làm sáng tỏ. Điều đó cho thấy rằng, thậm chí bản thân nội dung của vấn đề triết học vẫn chưa được xác định rõ ràng về mặt khoa học. Như vậy, xét về nhiệm vụ lịch sử của mình, triết học là khoa học cao cả nhất và chặt chẽ nhất trong mọi khoa học, vốn đại diện cho kỳ vọng xa xưa của loài người về nhận thức thuần túy và tuyệt đối. Và gắn liền với nó là về đánh giá thuần túy và tuyệt đối, triết học không thể được xây dựng thành một khoa học hiện thực. Thầy giáo được thừa nhận về vấn đề nhân tính (Humanitat) vĩnh cửu hóa ra lại không có khả năng dạy học: Dạy học một cách có ý nghĩa khách quan. Kant ưa thích nói rằng, chỉ có thể học triết lý, chứ không phải triết học. Điều đó là gì nếu không phải không thừa nhận tính phi khoa học của triết học? Khoa học hiện thực bành trướng tới mức có thể dạy và học, và hơn nữa là theo một nghĩa như nhau ở khắp mọi nơi.

Chỉ cần phải nhớ "tính ngây thơ" mà theo những điều nói trên, khoa học tự nhiên lĩnh hội tự nhiên như một cái có sẵn, – tính ngây thơ mà có thể nói, là bất tử và luôn được lặp lại ở mỗi thời điểm phát triển của nó, mỗi khi nó sử dụng kinh nghiệm đơn giản. Rốt cuộc, quy toàn bộ phương pháp khoa học – kinh nghiệm về bản thân kinh nghiệm. Tất nhiên, khoa học tự nhiên cũng mang tính phê phán theo kiểu của mình. Cùng một kinh nghiệm tản mạn, mặc dù được tích lũy đáng kể, có ý nghĩa không quan trọng đối với nó. Trong sự quy định về mặt phương pháp và trong việc hợp nhất những kinh nghiệm riêng biệt, trong sự tương tác giữa kinh nghiệm và tư duy cũng có những quy tắc lôgíc vững chắc của mình, người ta khu biệt kinh nghiệm hữu ích và kinh nghiệm không hữu ích, đều gán một ý nghĩa xác định cho mỗi kinh nghiệm và đều tạo dựng một nhận thức khách quan nói chung là nhận thức về tự nhiên. Tuy nhiên, cho dù loại phê phán kinh nghiệm ấy có làm cho chúng ta thỏa mãn đến đâu đi chăng nữa khi chúng ta vẫn còn dừng lại trong khoa học tự nhiên và tư duy theo phương pháp của nó, song một loại phê phán kinh nghiệm khác vẫn có thể và không thể thay thế được, nó hoài nghi toàn bộ kinh nghiệm nói chung và tư duy khoa học kinh nghiệm nói riêng.

Với tư cách ý thức, kinh nghiệm có thể đem lại đối tượng hay đơn giản là tiếp xúc với nó; nhờ các kinh nghiệm khác thì các kinh nghiệm riêng biệt cũng có thể được minh biện, chứ không chỉ bị loại bỏ một cách chủ quan hay được kiện toàn một cách chủ quan. Trò chơi của ý thức có thể đem lại nội dung khách quan, nội dung có quan hệ với các sự vật tồn tại tự thân chúng; đó là lý do các quy tắc trò chơi của ý thức không thờ ơ đối với các sự vật; tại sao khoa học tự nhiên trong mọi bộ phận của mình đều có thể trở nên dễ hiểu, tại sao chỉ có nó ở mỗi bước đi đều khước từ định trước và nhận thức tự nhiên tồn tại tự nó, – tự nó đối với dòng chảy chủ quan của ý thức: Tất cả những điều đó trở thành một bí ẩn khi sự phản tư quan tâm nghiêm túc đến những vấn đề ấy. Như đã rõ, lý luận nhận thức là bộ môn khoa học muốn trả lời cho những vấn đề ấy. Cho tới nay, bất chấp đã có một khối lượng công việc khổng lồ của tư duy mà các nhà nghiên cứu lớn nhất đã bỏ ra cho những vấn đề ấy, nó vẫn chưa trả lời được cho chúng một cách rõ ràng, đồng thuận và dứt khoát về mặt khoa học.

Chỉ cần phải có một tính nhất quán chặt chẽ trong việc giữ lại trình độ của hệ vấn đề này (tính nhất quán còn thiếu trong tất cả các lý luận nhận thức đã tồn tại cho tới nay) để nhận thấy sự vô nghĩa của bất kỳ một "lý luận nhận thức khoa học tự nhiên" và tâm lý học nào đó. Nói chung, nếu các bí ẩn nhất định là cái vốn có một cách nội tại của khoa học tự nhiên, thì tất nhiên việc giải quyết chúng sẽ mang tính siêu việt về nguyên tắc đối với nó về mặt tiền đề và kết quả. Chờ đợi giải pháp cho mọi vấn đề vốn có của khoa học tự nhiên tự thân nó, – nói cách khác, vốn có của nó một cách căn bản, từ đầu đến cuối, – từ bản thân khoa học tự nhiên hay chỉ cần nghĩ rằng nó có thể đưa ra các tiền đề để giải quyết vấn đề tương tự, – tức là xoay vòng trong một vòng tròn vô nghĩa.

Một điều cũng rõ ràng là mọi sự hình thành khoa học hay tiền khoa học của tự nhiên trong lý luận nhận thức muốn giữ lại nội dung nhất quán của mình, cần phải bị loại trừ về nguyên tắc, cùng với nó là mọi mệnh đề bao hàm trong mình những luận

điểm hiện sinh thiết thực về các vật trong không gian, thời gian, quan hệ nhân quả,... Tất nhiên, điều đó cũng được áp dụng vào mọi phán đoán hiện sinh là các phán đoán có liên quan đến sự tồn tại của con người đang được nghiên cứu, đến các năng lực tâm thần của nó,...

Tiếp theo, nếu lý luận nhận thức dầu sao vẫn muốn nghiên cứu những vấn đề quan hệ giữa ý thức và tồn tại, thì khi đó nó chỉ có thể hàm ý nói đến tồn tại như sự tương liên của ý thức, như cái được chúng ta "nắm bắt bằng tư duy" một cách phù hợp với những thuộc tính của ý thức, như cái được tri giác, được hồi tưởng, được chờ đợi, được biểu tượng bằng hình ảnh, được tưởng tượng, được nhất thể hóa, được khu biệt, được tin, được giả định, được đánh giá,... Trong trường hợp này, rõ ràng là việc nghiên cứu cần phải định hướng vào nhận thức khoa học về bản chất của ý thức, vào cái "là" ý thức ở trong mọi kết cấu khác nhau của mình, vào ý thức tự thân nó và đồng thời vào cái ý thức "biểu thị", cũng như vào các phương thức khác nhau mà nó – một cách phù hợp với bản chất của những kết cấu ấy, một cách rõ ràng hay không rõ ràng, hay ngược lại, loại trừ bản chất ấy, trung gian hóa nó thông qua vô số hình thức khác, – tư duy "nội dung đối tượng" và làm sáng tỏ nội dung ấy như cái thực tồn "có ý nghĩa", "hiện thực".

Bất kỳ loại đối tượng nào mà cần phải trở thành khách thể của lời nói hợp lý, của nhận thức tiền khoa học, sau đó là của nhận thức khoa học, tự thân nó cần phải thể hiện ra trong nhận thức, tức trong ý thức, và một cách phù hợp với mục đích của mọi nhận thức, cũng cần được biến thành cái được đem lại trong ý thức. Mọi loại ý thức, như chúng có thể nói, được tập hợp lại về mặt mục đích luận dưới tên gọi là nhận thức hay được phân nhóm một cách phù hợp với các loại đối tượng khác nhau (Gegestands – Kategorien) như các nhóm chức năng của nhận thức phù hợp với chúng cần được nghiên cứu chính trong mối liên hệ căn bản của mình và trong mối quan hệ với các hình thức đang tồn tại của ý thức về cái được đem lại trong ý thức. Chúng ta cần phải hiểu như vậy về nội dung của vấn đề về quyền được gán cho mọi hành vi nhận thức, còn bản chất của tính xác thực được luận chứng và của tính được luận chứng hay ý nghĩa lý tưởng là hoàn toàn được làm sáng tỏ, hơn nữa là đối với mọi thang bậc nhận thức, chủ yếu là đối với nhận thức khoa học.

Nội dung của mệnh đề về đối tượng như nó thể hiện ra trong nhận thức với tư cách tồn tại và hơn nữa là một dạng tồn tại nhất định, cần phải được làm cho trở nên hiển nhiên và hoàn toàn dễ hiểu nhờ xuất phát từ một ý thức. Để làm điều đó thì cần phải nghiên cứu toàn bộ ý thức, vì trong mọi kết cấu của mình, nó chuyển biến thành những chức năng có thể của nhận thức. Vì bất kỳ ý thức nào cũng là *ý thức về* nên việc nghiên cứu bản chất của ý thức bao gồm cả việc nghiên cứu nội dung của ý thức và đối tượng tự thân nó của ý thức. Nghiên cứu một loại đối tượng nào đó thông qua bản chất chung của chúng (việc nghiên cứu cần phải theo đuổi các mục đích nằm ngoài lý luận nhận thức và nghiên cứu ý thức), có nghĩa là nghiên cứu các phương thức được đem lại của chúng và khai thác triệt để nội dung cơ bản của chúng trong các quá trình, "làm cho chúng trở nên rõ ràng" tương ứng. Nếu ở đây việc nghiên cứu vẫn chưa định hướng vào các hình thức của ý thức và bản chất của nó, thì phương pháp làm cho rõ

ràng vẫn sẽ kéo theo việc không thể khước từ sự phản tư định hướng vào các phương thức thống nhất và được đem lại. Hệt như vậy thì ngược lại, việc làm cho mọi loại đối tượng cơ bản trở nên rõ ràng là cần thiết trong việc phân tích bản chất của ý thức, và phù hợp với điều đó, bao hàm ở trong ý thức; nó lại càng cần thiết hơn trong việc phân tích nhận thức luận, việc phân tích nhận thấy nhiệm vụ của mình chính là nghiên cứu những mối tương quan. Do vậy, chúng tôi hợp nhất tất cả những tìm tòi như vậy, mặc dù chúng cần được khu biệt với nhau, bằng tên gọi là những tìm tòi "hiện tượng học".

Khi đó, chúng tôi vấp phải một khoa học mà những người hiện đại chưa có một quan niệm nào về dung lượng khổng lồ của nó, khoa học này thực ra là khoa học về ý thức và dẫu sao vẫn không phải là tâm lý học, – vấp phải *hiện tượng học ý thức* là cái đối lập với *khoa học tự nhiên về ý thức*. Tuy nhiên, vì ở đây, vấn đề không phải là sự trùng hợp ngẫu nhiên của các tên gọi, nên ngay từ đầu cần lưu ý rằng, hiện tượng học và tâm lý học sẽ có liên hệ rất mật thiết với nhau, vì cả hai đều có quan hệ với ý thức, mặc dù một cách khác nhau, ở "các trạm dừng chân" khác nhau; chúng ta có thể trình bày điều đó như sau: Tâm lý học cần phải phân tích "ý thức kinh nghiệm", ý thức ở trong trạm dừng chân kinh nghiệm của nó, như cái tồn tại trong mối liên hệ chung của tự nhiên; ngược lại, hiện tượng học cần phải có quan hệ với ý thức "thuần túy", tức ý thức ở trong trạm dừng chân hiện tượng học của nó.

Nếu điều đó là xác đáng, thì từ đó cần phải suy ra rằng bất chấp một sự thật là giống như khoa học tự nhiên, tâm lý học không là và không thể trở thành triết học, song xét về các căn cứ quan trọng nhất của mình, thông qua hiện tượng học, nó cần phải trở nên gần gũi với triết học và đan xen với hiện tượng học. Cuối cùng, từ đó có thể nhận thấy trước rằng, bất kỳ lý thuyết tâm lý học nào cũng cần phải có cội nguồn của mình là việc làm trái với nội dung đích thực của hệ vấn đề nhận thức luận, đi theo con đường dễ dàng lẫn lộn ý thức thuần túy với ý thức kinh nghiệm hay cũng hệt như vậy, "tự nhiên hóa" ý thức thuần túy.

Đó là quan điểm của tôi trên thực tế.

Ngay từ thời điểm xuất hiện của mình, triết học đã có kỳ vọng trở thành khoa học chặt chẽ, hơn nữa là khoa học đáp ứng được các nhu cầu lý thuyết cao nhất, và xét về phương diện đạo đức – tôn giáo, cho phép có được cuộc sống tuân thủ những chuẩn tắc thuần túy của lý tính. Kỳ vọng này lúc thì mạnh, lúc thì yếu, nhưng không bao giờ biến mất. Không biến mất cả vào những thời kỳ sở thích và năng lực lý luận thuần túy có nguy cơ biến mất, hay khi tôn giáo loại bỏ tự do nghiên cứu khoa học.

Triết học không thể đáp ứng kỳ vọng trở thành khoa học chặt chẽ trong bất kỳ thời đại phát triển nào của mình. Điều đó cũng đúng đối với thời đại gần đây nhất, thời đại tiếp diễn từ thời Phục hưng cho tới nay khi vẫn giữ lại những đặc điểm cơ bản của một tiến trình phát triển thống nhất trong tính đa dạng và đối lập giữa các trào lưu triết học. Thực ra, đặc điểm vượt trội của triết học Cận đại là thay vì ngoan ngoãn đi theo đam mê triết học, nó lại cố gắng được kiến tạo thành một khoa học chặt chẽ nhờ trải qua lò lửa của sự phản tư có phê phán và ngày càng đào sâu nghiên cứu phương pháp. Tuy nhiên, hệ quả duy nhất của những nỗ lực ấy là việc các khoa học chặt chẽ về tự

nhiên và về tinh thần, cũng như các khoa học toán học mới hoàn toàn luận chứng và khẳng định tính độc lập của mình. Trong khi đó triết học, thậm chí theo nghĩa đặc biệt, đang được phân hóa, giống như trước kia, vẫn không có tính chất của một khoa học chặt chẽ.

Nghiên cứu khoa học không có ở đâu lại là sự lĩnh hội thụ động các dữ liệu xa lạ với tinh thần, vì nó luôn căn cứ trên tính độc lập, trên một sự tái hiện nội tại cùng với mọi căn cứ và hệ quả của những tư tưởng đã xuất hiện ở các bậc trí tuệ sáng tạo. Không nên học triết học vì trong nó không có những tư tưởng được hiểu và được luận chứng một cách khách quan và do vậy, nó không có đủ những vấn đề, những phương pháp và những lý thuyết hoàn toàn rõ ràng và có lôgíc vững chắc.

Tôi không nói rằng triết học là một khoa học không hoàn hảo, tôi đơn giản nói rằng, nó nói chung vẫn chưa là một khoa học, rằng với tư cách khoa học, nó vẫn chưa bắt đầu, khi đó tôi chỉ cần lấy thước đo là một tỷ lệ nhỏ nhất trong nội dung khoa học có căn cứ khách quan. Tất cả mọi khoa học, kể cả các khoa học chính xác làm cho người ta phải thán phục, đều không hoàn hảo. Chúng một mặt chưa hoàn tất, vẫn còn đứng trước vô số vấn đề bỏ ngỏ không bao giờ làm cho khát vọng nhận thức được thỏa mãn; mặt khác, nội dung của chúng bao hàm một số hạn chế về tính rõ ràng và hoàn hảo trong việc sắp xếp có hệ thống những chứng minh và những lý thuyết. Nhưng giống như mọi khi, một nội dung khoa học nào đó có ở trong chúng, thường xuyên tăng lên và ngày càng trở nên toàn diện. Không một con người khôn ngoan nào lại hoài nghi tính chân thực khách quan, tức tính giống như thật có luận cứ khách quan của các lý thuyết toán học và khoa học tự nhiên tuyệt mỹ. Nói chung, ở đây không có chỗ dành cho những "ý kiến", "quan điểm" riêng tư. Vì chúng vẫn còn có trong những trường hợp riêng biệt, nên khoa học vẫn chưa hình thành xong, mà chỉ đang hình thành, đang được bàn luận.

Sự không hoàn hảo của triết học là hoàn toàn khác so với sự không hoàn hảo nêu trên. Nó sở hữu một hệ thống các học thuyết không đơn giản, không đầy đủ và không hoàn hảo ở những điểm riêng biệt, mà đơn giản không sở hữu hệ thống nói chung. Toàn bộ và bộ phận ở đây đều đáng tranh cãi, mỗi lập trường trong một vấn đề cụ thể đều là công việc suy luận của cá nhân, của sự lĩnh hội "quan điểm" ở trường học.

Bất chấp những gì mà tư liệu khoa học triết học thế giới trong thời gian trước kia và gần đây đã cung cấp cho chúng ta với tư cách là các chủ ý, căn cứ trên hoạt động nghiêm túc và thậm chí không bao quát hết của tinh thần, hơn nữa, bất chấp tất cả những điều đó đang chuẩn bị cho việc xây dựng các hệ thống khoa học chặt chẽ. Hiện nay, không có gì trong những thứ đó có thể được thừa nhận là cơ sở của khoa học triết học, không có hy vọng nào tách biệt một phần nhỏ của học thuyết triết học đích thực ra từ đó nhờ phê phán.

Những lợi ích cao cả của văn hóa nhân loại đòi hỏi phải hình thành triết học khoa học chặt chẽ, đồng thời, nếu bước ngoặt triết học hiện nay cần phải có các quyền của mình, thì dẫu sao nó vẫn được khích lệ bởi khát vọng luận chứng cho triết học theo

một cách mới, theo nghĩa khoa học chặt chẽ. Khát vọng này hoàn toàn không xa lạ với thời hiện đại.

Nhưng lẽ nào không nên khẳng định rằng đối với tư tưởng về triết học, cần phải quan tâm đến những giá trị khác cao cả hơn xét từ *các góc độ nào đó*, mà chính là các giá trị của *khoa học triết học?*

Các khoa học tự nhiên đã không giải mã được bí ẩn của hiện thực khách quan, hiện thực mà chúng ta đang sống, đang hành động và tồn tại ở trong đó, ở bất kỳ một khâu nào. Niềm tin chung rằng, đó là việc làm của chúng, rằng chúng chưa phát triển đầy đủ, quan điểm cho rằng chúng về nguyên tắc có khả năng làm được điều đó, đã được những người sáng suốt nhất thừa nhận là một điều mê tín. Sự khu biệt cần thiết giữa khoa học tự nhiên và triết học như một khoa học được xây dựng theo một cách khác về nguyên tắc, mặc dù có quan hệ căn bản với khoa học tự nhiên trong một số lĩnh vực, đang được thực hiện và làm sáng tỏ. Nói theo Lotze: "Tính đến tiến trình đời sống thế giới không có nghĩa là thấu hiểu nó". Chúng ta cũng không nhận được gì hơn về phương diện này từ phía các khoa học về tinh thần. Tất nhiên, việc "nhận thức" đời sống tinh thần của loài người là một công việc cao cả và tuyệt vời. Nhưng tiếc thay, nhận thức đó cũng không có khả năng giúp đỡ chúng ta và không nên bị lẫn lộn với nhận thức triết học là nhận thức cần phải giải mã bí ẩn của thế giới và của cuộc sống.

Chỉ cần làm một việc là: Bản thân triết học trực quan thế giới phải khước từ một cách hoàn toàn trung thực kỳ vọng trở thành khoa học và nhờ đó, không còn làm cho tâm thần bị rối loạn – điều này trên thực tế mâu thuẫn với những chủ ý trong sạch của nó và không còn cản trở tiến bộ của triết học khoa học.

Mục đích lý tưởng của triết học vẫn là trực giác thế giới thuần túy mà xét về thực chất của mình, không phải là khoa học. Nó không nên tự làm cho mình vấp phải sai lầm do sự cuồng tín tính khoa học hiện đang rất phổ biến và bác bỏ tất cả những gì không cho phép trình bày "một cách khoa học chặt chẽ", cũng như mọi cái "phi khoa học". Khoa học là *một* trong những giá trị xác thực như nhau. Chúng ta đã giải thích rõ rằng, giá trị của trực quan thế giới rất vững trên căn cứ của mình, rằng cần xem xét trực quan thế giới như sự sống và tạo phẩm của một cá nhân riêng biệt, còn khoa học – kết quả lao động tập thể của các thế hệ nối tiếp nhau. Giống như việc khoa học và trực quan thế giới có các nguồn gốc giá trị khác nhau, thì chúng cũng có các chức năng khác nhau, các phương thức tác động và giáo huấn khác nhau của mình. Triết học trực quan thế giới răn dạy giống như sự thông thái: Cá nhân hướng vào cá nhân ở đây. Chỉ có người nào hướng vào các giới xã hội rộng rãi cùng với sự răn dạy theo triết học *như vậy*, thì người đó mới được sự thông thái đặc biệt chi phối hay là trở thành người phục vụ cho những lợi ích thực tiễn – tôn giáo, dân tộc, pháp lý,... cao cả. Khoa học vô tư. Cán bộ khoa học không cần đến sự thông thái, mà cần đến tài năng lý luận. Đóng góp của nhà khoa học làm phong phú thêm kho tàng những giá trị vĩnh hằng là cái cần phục vụ phúc lợi của nhân loại. Như chúng ta đã nhận thấy, điều này có một ý nghĩa đặc biệt đối với khoa học triết học.

Chỉ khi nào sự khu biệt toàn diện giữa hai thứ triết học ấy được thực hiện ở trong ý thức của một thời đại nào đó, thì khi đó mới có thể hy vọng rằng triết học sẽ tiếp nhận hình thức và ngôn ngữ của khoa học chân thực và sẽ thừa nhận tính không hoàn hảo là những cái nó đề cao lên tận mây xanh và thậm chí trở thành đối tượng bắt chước, mà chính là sự sâu sắc. Sự sâu sắc là dấu hiệu của tình trạng hỗn loạn mà khoa học đích thực cố gắng biến thành vũ trụ, thành trật tự đơn giản, tuyệt đối rõ ràng. Khoa học đích thực không biết đến sự sâu sắc trong phạm vi học thuyết thực sự của mình. Mỗi một bộ phận của khoa học hoàn bị đều là một mối liên hệ toàn vẹn nào đó giữa các hành vi trí tuệ, trong đó mỗi một hành vi đều trực tiếp rõ ràng và hoàn toàn không sâu sắc. Sự sâu sắc là vấn đề của sự thông thái; tính dễ hiểu và tính rõ ràng trừu tượng là vấn đề của khoa học chặt chẽ.

Tất nhiên, chúng ta cũng cần đến cả lịch sử. Đương nhiên, khác với nhà sử học, không phải là để thâm nhập vào những mối liên hệ phát triển mà các nền triết học đã xuất hiện ở trong đó, mà để đem lại khả năng cho bản thân chúng có ảnh hưởng đến chúng ta một cách phù hợp với nội dung tinh thần đặc thù của chúng. Trên thực tế, những thứ triết học trong lịch sử ấy sẽ thổ lộ cho chúng ta thấy một thứ triết học cuộc sống cùng với toàn bộ sự phong phú và sức mạnh khích lệ cuộc sống của mình, nếu chúng ta chỉ cần biết cách thâm nhập vào chúng, vào tinh thần và ngôn ngữ lý luận của chúng bằng trực giác của mình. Tuy nhiên, chúng ta trở thành nhà triết học không phải xuất phát từ triết học. Chỉ có những thử nghiệm vô vọng mới bắt nguồn từ mong muốn dừng lại ở cái lịch sử, mới mong muốn đạt tới khoa học triết học trong sự nghiên cứu mang tính chiết trung hay trong sự phục hồi mang tính vô chính phủ. Đòn bẩy nghiên cứu cần phải xuất phát không phải từ triết học, mà từ các sự vật và các vấn đề. Còn triết học, xét về bản chất của mình là khoa học về những bản nguyên chân thực.

Xét về thực chất của mình, vì định hướng vào các bản nguyên tối hậu, nên trong hoạt động khoa học của mình, triết học cần vận động trong bầu không khí của trực giác trực tiếp, và bước tiến khổng lồ mà thời đại chúng ta cần phải thực hiện, là việc thừa nhận rằng lĩnh vực hoạt động vô hạn được mở ra trong trực giác triết học theo đúng nghĩa của từ này, trong *nhận thức hiện tượng học về bản chất*.

11. QUAN NIỆM CỦA BERGSON HENRY (1859 – 1941)

Trực giác triết học

Các ngài thân mến, tôi có chủ ý đề nghị các ngài bàn luận một số tư tưởng có liên quan đến tinh thần triết học. Tôi có cảm tưởng và chứng tỏ cho điều này không phải là một báo cáo được trình bày ở hội nghị này – rằng siêu hình học đang nỗ lực trở nên đơn giản hơn, tiến gần hơn tới cuộc sống. Tôi cho rằng, nó có lý khi hành động như vậy, và chúng ta cần phải làm việc chính theo phương hướng như vậy. Tôi cũng cho rằng, khi hành động như vậy, chúng ta không thực hiện một cuộc cách mạng nào cả. Chúng ta chỉ đem lại hình thức đặc thù nhất cho những gì là bản chất của mọi triết học – tôi hàm ý nói đến bất kỳ triết học nào hoàn toàn ý thức được sứ mệnh và chức năng của mình. Không nên lãng quên tính giản dị của tinh thần do câu chữ và cách

trình bày khó hiểu. Nếu chỉ quan tâm đến các học thuyết như chúng đã được trình bày thông qua sự tổng hợp dường như nắm bắt được kết quả của tất cả các triết học trước đó và tổng thể những tri thức hiện có, thì có nguy cơ không nhận thấy điều quan trọng nhất ở trong tư tưởng triết học.

Có thể, tất cả những ai trong chúng ta giảng dạy lịch sử triết học, tất cả những ai thường xuyên phải quay lại nghiên cứu các hệ thống triết học như vậy và qua đó ngày càng thâm nhập sâu vào chúng, có thể đưa ra quan sát sau đây. Lúc ban đầu, hệ thống triết học thể hiện ra như một tòa nhà hoàn chỉnh, có kiến trúc rất mỹ miều, được xây dựng, để có thể giải quyết ổn thỏa mọi vấn đề. Trực giác nó dưới dạng như vậy, chúng ta thỏa mãn về mặt thẩm mỹ, sự thỏa mãn này lại càng tăng lên nhờ chuyên môn của chúng ta. Trên thực tế, chúng ta không chỉ phát hiện thấy trật tự ở trong những cái phức tạp (trật tự mà chúng ta đôi khi mong muốn bổ sung khi mô tả), mà chúng ta cũng còn vui mừng về khả năng tự nói với mình rằng, chúng ta biết vật liệu nhận được từ đâu và công việc xây dựng được tiến hành như thế nào. Trong những vấn đề triết học được đặt ra, chúng ta xem xét các vấn đề làm cho những người đương thời phải lo lắng. Trong những giải pháp đưa ra cho chúng, chúng ta có cảm tưởng các yếu tố có trong các quan điểm triết học trước đó hay đương thời là đã ổn thỏa hay không ổn thỏa, nhưng dường như là bất biến. Một tư tưởng được nhà triết học ấy vay mượn của một tác giả nào đó, một tư tưởng khác được nhà tư tưởng nào đó mách bảo. Biết được những gì nhà triết học đã đọc, đã nghe, đã hiểu biết, chúng ta hoàn toàn có thể tái hiện phần lớn những gì ông ta đã làm. Chúng ta bắt tay vào công việc, đi tới các cội nguồn, cân nhắc những ảnh hưởng, rút ra những sự tương đồng, cuối cùng, chúng ta bắt đầu phân biệt rõ những gì mà chúng ta đã tìm kiếm trong hệ thống: Một sự tổng hợp ít nhiều độc đáo những tư tưởng mà nhà triết học đã từng sống ở trong bối cảnh ấy.

Nếu chúng ta thường xuyên phải có quan hệ với những tư tưởng của một nhà tư tưởng vĩ đại, thì chúng ta sẽ bị xâm chiếm bởi một tình cảm hoàn toàn khác, bởi một quá trình sàng lọc thầm lặng. Tôi không nói rằng công việc so sánh ban đầu của chúng ta là công việc bỏ đi: Không có nỗ lực sơ bộ như vậy, không có thử nghiệm như vậy nhằm tái tạo hệ thống triết học từ những gì không phải là nó, gắn liền nó với những gì ở xung quanh nó, có thể, chúng ta không bao giờ biết được nó thực sự là gì. Tinh thần loài người đã được hình thành như vậy: Nó chỉ bắt đầu hiểu được cái mới khi nó trải nghiệm tất cả mọi thứ để quy chúng về cái cũ nhưng cùng với việc chúng ta ngày càng thâm nhập sâu hơn vào bên trong tư tưởng của nhà triết học, thay vì đi vào những cái bao quanh nó, thì chúng ta sẽ nhận thấy rằng học thuyết của ông ta đã bị cải biến. Đầu tiên, sự phức tạp của hệ thống bị giảm bớt. Sau đó, các bộ phận của hệ thống bắt đầu đan xen vào nhau. Cuối cùng, mọi cái đều bị lôi kéo vào một điểm duy nhất, mà như chúng ta cảm nhận thấy, có thể mãi mãi tiến gần đến, mặc dù hy vọng đạt tới nó là vô vọng.

Tại điểm này có một cái đơn giản, vô cùng đơn giản, đơn giản kỳ lạ tới mức nhà triết học không bao giờ có thể nói ra được. Đó chính là lý do ông ta nói suốt cả được đời mình. Ông ta không thể trình bày những gì có trong đầu óc của mình để sau đó

không còn cảm nhận thấy nhu cầu thúc ép ông ta phải chỉnh lý luận điểm của mình, sau đó nữa là chỉnh lý sự chỉnh lý ấy. Như vậy, chuyển từ học thuyết này sang học thuyết khác, tự chỉnh lý bản thân trong lúc ông ta nghĩ rằng, tự bổ sung bản thân, thì thực ra ông ta chỉ cố gắng truyền đạt rõ nhất tính đơn giản của trực giác độc đáo của mình theo con đường phức tạp hóa ngày một nhiều hơn. Toàn bộ sự phức tạp bất bình thường trong hệ thống của ông ta: sự phức tạp có thể mở rộng đến vô hạn chỉ biểu thị tính không tương dung giữa trực giác đơn giản và những phương tiện ông ta sử dụng để trình bày nó.

Trực giác đó là gì? Nếu bản thân nhà triết học không thể tìm thấy các luận điểm dành cho nó, thì không phải chúng ta phải giải quyết vấn đề này. Cái mà chúng ta có thể nắm bắt và kiện toàn – đó là một hình ảnh nào đó nằm ở giữa tính đơn giản của trực giác cụ thể và tính phức tạp của những khái niệm trừu tượng biểu thị nó, hình ảnh không nắm bắt được và mỗi lần lại biến mất, hình ảnh không nhận thấy và có thể chi phối tinh thần của nhà triết học, truy đuổi ông ta, như cái bóng của ông ta, trong mọi tư tưởng zíc zắc của ông ta, và nếu không có bản thân trực giác, vô tình là sự biểu hiện bằng biểu tượng mà trực giác cần phải sử dụng để đưa ra những "lý giải". Chúng làm sáng tỏ cái bóng này: Khi đó chúng ta phỏng đoán được vị trí thể xác của nó chiếm giữ, hay thậm chí để thâm nhập vào nó, chúng ta có thể nhận thấy những gì nhà triết học đã nhìn thấy.

Cái trước hết đặc trưng cho hình ảnh này là sức mạnh *phủ định* bao hàm ở trong nó. Chúng ta còn nhớ, con quỷ Socrates đã hành động như thế nào: Ở một thời điểm nào đó, ông ta đã bắt ý chí của nhà triết học dừng lại và thực ra đã cản trở nó hành động hơn là quy định những cái ông ta cần phải làm. Tôi có cảm tưởng rằng, trực giác ở trong lĩnh vực suy luận đóng một vai trò giống như vai trò của Socrates đóng trong đời sống thực tiễn. Nó lần đầu tiên đã bộc lộ ra dưới hình thức mà sau đó nó bộc lộ ngày càng rõ hơn: Nó cấm đoán. Trái ngược với các tư tưởng phổ biến và dường như trái ngược với các chân lý hiển nhiên, trái ngược với những luận điểm trước đó được thừa nhận là những luận điểm khoa học, nó nói thầm với nhà triết học: *Không thể*! Không thể, mặc dù thậm chí các sự kiện và mọi suy luận lôgíc thúc đẩy bạn nghĩ rằng, điều đó là không thể, là hiện thực, là xác thực. Không thể, vì một kinh nghiệm nào đó, có thể là tù mù nhưng có ý nghĩa quyết định, nói với bạn rằng, nó không tương hợp với những sự kiện được dẫn ra và những suy luận được phát triển, rằng những sự kiện ấy chưa được quan sát kỹ, còn những suy luận là sai. Sức mạnh phủ định mang tính bản năng kỳ lạ ấy là gì? Tại sao nó lại không thu hút được sự quan tâm của các nhà nghiên cứu lịch sử triết học? Lẽ nào chúng ta lại không nhận thấy rõ rằng điều thứ nhất nhà triết học làm khi tư duy của ông ta vẫn chưa vững tin và rốt cuộc vẫn chưa có gì dứt khoát trong học thuyết của ông ta. Đó là việc ông ta dứt khoát bác bỏ một số điều gì đó? Rốt cuộc, các quan điểm của ông ta có thể thay đổi ở điểm ông ta đã từng khẳng định; song chúng không thể thay đổi ở điểm ông ta phủ định. Nếu chúng thay đổi ở điểm ông ta khẳng định, thì rốt cuộc cũng là nhờ trực giác vốn có hay hình ảnh của nó – sức mạnh phủ định. Nhà triết học có thể có thiên hướng lười nhác và rút ra những hệ

quả theo các quy tắc lôgíc nhất trị; và bỗng dưng lời khẳng định của bản thân ông ta đem lại cho ông ta cảm giác về tính không thể, giống như ông ta đã trải qua khi đối mặt với lời khẳng định của người khác. Trên thực tế, sau khi rời bỏ tư duy vòng vèo của mình và bắt đầu tư duy theo một chiều, ông ta trở thành người xa lạ với bản thân mình. Quay về với trực giác, ông ta lại trở lại là chính mình. Những zíc zắc của hệ thống cấu thành từ các sự chia tay với bản thân và quay về với bản thân như vậy, hệ thống này "phát triển", tức tự đánh mất mình, lại tìm thấy mình và mãi mãi tự chỉnh lý mình.

Chúng ta cố gắng thoát ra khỏi những sự phức tạp hóa ấy, cố gắng đạt tới trực giác đơn giản, hay ít nhất, đạt tới hình ảnh biểu thị nó. Ngay sau khi chúng ta làm điều đó, thì chúng ta sẽ nhận thấy rằng, hệ thống được giải phóng khỏi những điều kiện thời gian và không gian tất yếu chi phối nó. Tất nhiên, những vấn đề nhà triết học nghiên cứu là những vấn đề được đặt ra thời đại của ông ta; các dữ liệu khoa học mà ông ta sử dụng hay ông ta phê phán, là những dữ liệu khoa học của thời đại ông ta; có thể tìm thấy những tư tưởng của những người đương thời và các tiền bối của ông ta ở trong các học thuyết ông ta trình bày. Điều đó có thể khác được chăng? Để hiểu được cái mới, cần phải trình bày nó thông qua vai trò của cái cũ; đối với mỗi nhà tư tưởng vĩ đại thì những vấn đề đặt ra, những giải pháp đem lại cho chúng, cũng như triết học và khoa học đương thời với ông ta, đều là vật liệu ông ta cần phải sử dụng để đem lại hình thức cụ thể cho tư tưởng của mình. Đó là tôi chưa đề cập tới truyền thống, mà kể từ thời cổ đại, bắt buộc mỗi triết học đều phải thể hiện là một hệ thống toàn vẹn, nắm bắt tất cả mọi nhận thức. Một sai lầm nghiêm trọng là việc thừa nhận yếu tố sáng tạo của hệ thống những cái được sử dụng làm phương tiện biểu thị của nó. Đây là sai lầm thứ nhất, mà như tôi đã nói ở trên, chúng ta có nguy cơ vấp phải khi bắt tay vào nghiên cứu một hệ thống nào đó. Một số lượng lớn những sự tương đồng riêng biệt làm cho chúng ta phải kinh ngạc khi nghiên cứu, sự sắc sảo và uyên bác khoa học của chúng ta bị cám dỗ từ mọi phía bởi khát vọng tái hiện tư tưởng của nhà triết học vĩ đại thông qua những tư tưởng riêng biệt. Ảo tưởng kéo dài không lâu: Ngay lập tức chúng ta nhận thấy rằng, thậm chí cả ở nơi nhà triết học nhắc lại những điều đã nói trước ông ta, ông ta cũng hiểu chúng theo cách của mình. Khi đó chúng ta khước từ công việc tái tạo học thuyết của ông ta nhưng chúng ta thường làm việc đó để trở thành vật hy sinh của một ảo tưởng mới, ít nguy hiểm hơn so với ảo tưởng thứ nhất, nhưng ngoan cố hơn. Chúng ta muốn tưởng tượng rằng, hệ thống chúng ta phân tích – thậm chí nó là tạo phẩm của một nhà tư tưởng vĩ đại bắt nguồn từ các học thuyết trước đó và nó thể hiện là "một vòng khâu nào đó của một quá trình tiến hóa nào đó". Tất nhiên, suy nghĩ như vậy, chúng ta không phải hoàn toàn không có lý, vì hệ thống triết học thực ra giống với một cơ thể hơn là một cỗ máy và bàn luận về tiến hóa ở đây là tốt hơn nhiều bàn luận về cấu tạo của cỗ máy. Chưa nói rằng sự so sánh mới này đem lại cho lịch sử tính liên tục lớn hơn nó tồn tại trên thực tế, nó còn không thuận lợi, ở nó tập trung sự quan tâm của nó vào những vấn đề phức tạp nằm ngoài hệ thống và vào những cái ở trong hệ thống có thể đạt được nhờ tiên đoán, chứ không kích thích chúng ta hướng vào những điều mới mẻ và đơn giản của học thuyết. Nhà triết học xứng đáng với tên

gọi này chỉ nói ra một điều trong suốt cuộc đời mình; và thực ra là ông ta cố gắng nói ra điều đó chứ không phải nói ra được điều đó. Ông ta chỉ nói ra một điều vì ông ta chỉ tập trung vào một điểm; và sự tập trung này thực ra là cảm nhận về sự tiếp xúc. Sự tiếp xúc này gây ra một xung lượng, xung lượng này tạo ra vận động, và nếu vận động này giống như cơn lốc của một hình thức riêng biệt nào đó, trở nên hữu hình đối với nhãn quan của chúng ta chỉ nhờ hạt bụi mà cơn lốc ấy tập hợp lại trên đường đi của mình, thì một điều cũng hoàn toàn xác thực là một loại bụi hoàn toàn khác sẽ được bay lên, song dẫu sao thì đó vẫn là một cơn lốc. Như vậy, đem lại một cái gì đó mới mẻ vào thế giới, trong những biểu hiện của mình, tư duy tất nhiên sẽ sử dụng những tư tưởng có sẵn mà nó bắt gặp và nó lôi cuốn vào vận động của mình. Do vậy nó có cảm tưởng là có liên hệ rất mật thiết với thời đại đương thời với nhà triết học nhưng đó chỉ là cảm tưởng. Nhà triết học có thể xuất hiện sớm hơn vài thế kỷ. Ông ta có quan hệ với triết học khác và khoa học khác; ông ta quan tâm đến những vấn đề khác; ông ta có thể biểu thị tư tưởng của mình dưới các hình thức khác nhau; một dòng chữ ông ta viết ra có thể không phải là như bây giờ; song ông ta vẫn nói ra chính một điều.

Cho phép tôi dẫn ra một ví dụ. Trước kia, tôi đã viện dẫn những ký ức về nghề nghiệp của các quý ngài. Bây giờ, nếu các quý ngài cho phép, tôi sẽ trình bày một số ký ức của tôi. Với tư cách giáo sư ở College de France, mỗi năm tôi lại trình bày một trong hai bài giảng về lịch sử triết học của mình. Nhờ đó mà, trong hàng loạt năm liên tục, tôi có thể tiến hành kinh nghiệm, tôi mô tả tỷ mỷ ở trên về Berkley, sau đó là về Spinoza. Tôi gạt Spinoza sang một bên, vì nếu không chúng ta sẽ mất rất nhiều thời gian. Tôi cũng không biết gì có tính thuyết phục hơn là sự tương phản giữa hình thức và nội dung của cuốn sách "*Đạo đức học*". Tôi quay lại với Berkley. Vì tôi lấy ông ta làm ví dụ, nên tôi sẽ đề cập cụ thể hơn đến ông ta. Sự vắn tắt ở đây sẽ có nghĩa là vắng mặt sự trình bày chặt chẽ. Chỉ cần nhìn bao quát sáng tạo của Berkley cũng nhận thấy rằng bản thân nó, như người ta nói, được tổng kết lại ở trong bốn luận điểm cơ bản. *Luận điểm thứ nhất* biểu thị quan điểm duy tâm và gắn liền với lý thuyết thị giác mới (mặc dù Berkley coi nó như một lý thuyết độc lập), có thể được trình bày như sau: "Vật chất là tổng thể những ý niệm". *Luận điểm thứ hai* khẳng định rằng, các ý niệm chung và trừu tượng được quy về các danh từ: Đây là chủ nghĩa duy danh. *Luận điểm thứ ba* khẳng định tính thực tại của các tinh thần và đánh giá chúng như các ý chí: Chúng ta gọi đây là chủ nghĩa duy linh và chủ nghĩa duy ý chí. Cuối cùng, *luận điểm thứ tư* xác định sự tồn tại của Chúa chủ yếu nhờ dựa trên việc khảo cứu vật chất. Không có một điều gì dễ hơn là tìm kiếm bốn luận điểm ấy mà dường như đã được những người đương thời hay các tiền bối của Berkley trình bày một cách như nhau. Luận điểm thứ tư có ở các nhà thần học. Luận điểm thứ ba có ở Duns Scotus; Descartes cũng đã nói ra một điều tương tự. Luận điểm thứ hai là nguồn gốc của các cuộc tranh luận thời Trung cổ, do vậy đã trở thành một bộ phận cấu thành của triết học Hobbes. Còn đối với luận điểm thứ nhất thì nó rất giống với "thuyết Occam" của Malbrans, chúng ta có thể tìm thấy tư tưởng của ông trong một số mô tả của Descartes. Thêm vào đó, mọi người không cần phải chờ đợi sự xuất hiện của

Descartes để nhận thấy giấc mơ thực sự giống với hiện thực và trong những tri giác riêng biệt của chúng ta không có cái gì đảm bảo sự tồn tại của một sự vật ở bên ngoài nào đó. Như vậy, nhờ học thuyết của các nhà triết học quá khứ hay nếu không muốn đi sâu vào lịch sử, nhờ các hệ thống của Descartes và Hobbes mà có thể được bổ sung Locke thì chúng ta sẽ có được mọi thành tố cần thiết để tái hiện triết học Berkley từ bên ngoài. Có thể thừa nhận ông ta có lý thuyết thị giác như tạo phẩm của ông ta và tính độc đáo của nó được phản ánh trong mọi yếu tố khác của hệ thống, đem lại diện mạo độc đáo cho toàn bộ quan điểm của ông. Chúng ta lấy những miếng ghép ấy của lịch sử triết học cổ đại và cận đại, đưa chúng vào một cái chén và pha thêm chút gia vị là thái độ thiếu nhẫn nại mang tính công kích đối với chủ nghĩa giáo điều trong toán học và mong muốn dễ hiểu của nhà triết học – linh mục nhằm dung hòa lý tính với đức tin. Chúng ta bắt đầu xáo trộn chúng, cho thêm một số cách ngôn của chủ nghĩa Platon mới; chúng ta nhận được – xin lỗi vì cách nói này – món sa lát rất giống với những gì mà Berkley đã tạo ra.

Những ai hành động như vậy sẽ không thâm nhập được vào tư tưởng sâu xa của Berkley. Tôi còn chưa nói đến những trở ngại và những điều ngu xuẩn mà người đó vấp phải khi lý giải những chi tiết khác nhau của một hệ thống: "Chủ nghĩa duy danh" cần phải thực sự là kỳ quặc, nếu nó đưa tới chỗ một số lượng lớn tư tưởng chung bị biến thành những bản chất vĩnh hằng vốn có của Trí tuệ Chúa! Một điều kỳ lạ không kém là việc phủ định tính thực tại của những vật thể trong lý luận thực chứng về bản chất của vật chất, một lý luận hữu hiệu và hoàn toàn xa lạ với chủ nghĩa duy tâm vô bổ đánh đồng tri giác với giấc mơ! Tóm lại, không thể nghiên cứu kỹ lưỡng triết học Berkley và không nhận thấy rằng bốn luận điểm nêu trên lúc đầu gần gũi với nhau, sau đó thâm nhập lẫn nhau, do vậy mỗi luận điểm dường như bao hàm các luận điểm khác và bắt đầu được phân biệt triệt để với các học thuyết trước hay đồng thời với nó. Tất nhiên, quan điểm thứ hai này, quan điểm nhìn nhận lập trường của Berkley là một cơ thể, chứ không phải là một cỗ máy, vẫn chưa phải là quan điểm tối hậu. Dẫu sao nó cũng gần với chân lý nhất. Tôi không thể đi sâu vào chi tiết ở đây, nhưng tôi dẫu sao vẫn phải chỉ ra việc có thể tách các luận điểm ra từ một luận điểm như thế nào.

Chúng ta xem xét luận điểm về chủ nghĩa duy tâm. Nó không chỉ khẳng định rằng vật thể là ý niệm. Điều này dẫn đến đâu? Chúng ta cần phải nhấn mạnh tiếp về những ý niệm này rằng kinh nghiệm bắt buộc chúng ta phải khẳng định về các vật thể, và tức là, chúng ta đã thay thế một danh từ này cho một danh từ khác. Vả lại Berkley hoàn toàn không nghĩ rằng khi ông không còn sống nữa thì vật chất cũng sẽ không còn tồn tại. Chủ nghĩa duy tâm Berkley chỉ luận chứng việc vật chất đi liền với biểu tượng của chúng ta, rằng nó không có một cái gì nội tại nằm ở bên ngoài nó và ở bên trên nó; rằng nó không che đậy cái gì, không hàm chứa cái gì; rằng nó không sở hữu những tiềm năng nào đó,... Danh từ "ý niệm" biểu thị sự tồn tại như vậy, tức là sự tồn tại hoàn toàn hiện thực, đối với nó thì "tồn tại" và "vẻ bề ngoài" là một, trong khi đó danh từ "vật" bắt buộc chúng ta phải nghĩ đến thực tại mà đồng thời cũng là cái ẩn chứa mọi loại khả năng. Do vậy, Berkley đã gọi các vật thể là ý niệm, chứ không phải

vật. Nhưng nếu chúng ta hiểu chủ nghĩa duy tâm như vậy thì như chúng ta thấy, nó bắt đầu trùng hợp với "chủ nghĩa duy danh", vì khi luận điểm thứ hai ngày càng được kiện toàn ở trong trí tuệ của nhà triết học, thì nó ngày càng được quy về việc phủ định những ý niệm chung trừu tượng – *trừu tượng*, tức là *được tách ra* từ vật chất. Vả lại một điều rõ ràng là không nên tách ra một cái gì đó từ cái không bao hàm cái gì, do vậy, chỉ có thể tách tri giác ra từ bản thân nó. Vì màu sắc chỉ là màu sắc, còn phản kháng chỉ là phản kháng, nên chúng ta không bao giờ có thể tìm thấy một điểm nào chung giữa màu sắc và phản kháng. Chúng ta không bao giờ có thể tách từ dữ liệu thị giác ra được thành tố chung với dữ liệu xúc giác. Nếu chúng ta giả định rằng, chúng ta trừu tượng một cái gì chung giữa chúng khỏi những dữ liệu ấy, thì chúng ta có quan hệ với danh từ: Đó là chủ nghĩa duy danh của Berkley, là "lý thuyết thị giác mới". Nếu quảng tính hiện ra với thị giác và xúc giác chỉ là một danh từ, thì cũng có thể nói về quảng tính như vậy đối với mọi giác quan: Đó là chủ nghĩa duy danh, là việc bác bỏ học thuyết Descartes về vật chất. Chúng ta chỉ đơn giản ghi nhận rằng, do có những thuộc tính của ngôn ngữ, nên hai câu nói: "Tôi có tri giác" và "Tri giác này tồn tại" là đồng nghĩa; nhưng khi sử dụng một danh từ "tồn tại" để mô tả những tri giác hoàn toàn khác nhau, câu nói thứ hai bắt buộc chúng ta phải nghĩ rằng dường như chúng có một điểm chung nào đó và dường như sự đa dạng của chúng ẩn chứa một sự thống nhất cơ bản, sự thống nhất của "thực thể" chỉ bị thổi phồng nhờ danh từ "*tồn tại*": Bây giờ chúng ta có chủ nghĩa duy tâm của Berkley và chủ nghĩa duy tâm này, như tôi nói, hoàn toàn trùng hợp với chủ nghĩa duy danh của ông ta. Bây giờ chúng ta chuyển sang lý luận về Chúa và thần linh. Nếu một vật thể nào đó được cấu thành từ các "ý niệm", tức là, nói cách khác, nếu nó hoàn toàn thụ động và hoàn tất, không có bất kỳ tiềm năng nào, thì nó không thể tác động đến các vật thể khác; trong trường hợp đó, vận động của các vật thể cần phải là tác động của một lực tích cực nào đó, lực này sinh ra bản thân các vật thể và chỉ có thể là nguyên nhân có lý tính nhờ trật tự vũ trụ bộc lộ ra. Nếu chúng ta tự lừa dối mình, khi dưới tên gọi của các ý niệm chung, chúng ta biến thành hiện thực các tên gọi được chúng ta gán cho các nhóm khách thể hay tri giác mà chúng ta tách biệt ra từ bề mặt của vật chất, thì tình hình sẽ trở nên hoàn toàn khác, khi chúng ta có ý định phát hiện ra ở đằng sau bề mặt ấy các chủ ý của Thượng đế: Ý niệm chung chỉ tồn tại trên bề mặt và liên kết các vật thể với nhau, tất nhiên là danh từ trống rỗng, thì ý niệm chung tồn tại trong miền sâu, gắn liền các vật thể với Thượng đế, hay chính xác hơn, đi từ Thượng đế xuống các vật thể, là thực tại. Như vậy, chủ nghĩa duy danh của Berkley hoàn toàn tự nhiên sẽ kéo theo sự phát triển học thuyết của ông mà người ta xem xét một cách uổng công như là một điều bịa đặt của chủ nghĩa Platon mới. Nói cách khác, chủ nghĩa duy tâm của Berkley chỉ là một phương diện của học thuyết cho rằng Thượng đế nằm ở đằng sau mọi biểu hiện của vật chất. Cuối cùng, nếu Thượng đế mang lại tri giác, hay như Berkley nói, ý niệm cho mỗi chúng ta, thì sinh thể nhận được tri giác ấy, hay thực ra, đón nhận chúng, sẽ là một cái gì đó hoàn toàn khác biệt với ý niệm: Đây là một ý chí nào đó, mà thêm vào đó, liên tục bị giới hạn bởi ý chí của Thượng đế. Điểm hội ngộ của hai ý chí ấy

chính là cái mà chúng ta gọi là vật chất. Nếu *cảm giác* thể hiện là tính thụ động thuần túy, thì *được cảm giác* là tính tích cực thuần túy. Như vậy, tinh thần con người, vật chất, tinh thần Thượng đế trở thành các thành viên chỉ được biểu thị thông qua chức năng của nhau và bản thân chủ nghĩa duy danh của Berkley chỉ là một phương diện của bất kỳ ba luận điểm khác.

Như vậy, các bộ phận khác nhau của hệ thống thâm nhập lẫn nhau như ở một cơ thể sống. Như tôi nói lúc đầu, nếu cảnh tượng thâm nhập lẫn nhau ấy tất nhiên đem lại cho chúng ta một khái niệm đúng hơn về thể xác của học thuyết, thì cùng với nó, chúng ta vẫn chưa thâm nhập vào tâm hồn của toàn bộ hệ thống.

Chúng ta tiến gần đến nó, nếu chúng ta biết cách đạt tới *hình ảnh – kẻ môi giới* (image mediatrice) mà tôi đề cập đến bây giờ: hình ảnh dường như vẫn là vật chất vì có thể nhìn thấy nó, và dường như vẫn là tinh thần vì không nên sờ mó thấy nó – là cái bóng chưa rời khỏi chúng ta khi chúng ta còn đi lang thang xung quanh hệ thống, và cần phải quan tâm đến nó để nhận được dấu hiệu cuối cùng, chỉ dẫn cuối cùng cho thấy chúng ta cần phải giữ vị trí nào, cần phải xem xét học thuyết từ góc độ nào. Phải chăng hình ảnh – kẻ môi giới này đã từng tồn tại, được phác họa ra ở trong đầu nhà chú giải, cùng với quá trình ông ta đào sâu nghiên cứu tạo phẩm ông ta đang phân tích, thì lẽ nào nó còn tồn tại dưới dạng ấy ở trong đầu bản thân nhà tư tưởng được nghiên cứu? Nếu đây không còn là hình ảnh ban đầu nữa, thì nó là một hình ảnh khác, thuộc về một trật tự tri giác hoàn toàn khác, không có một sự tương đồng nào về mặt vật chất với hình ảnh ban đầu, song lại đồng đẳng với hình ảnh ban đầu như hai bản dịch của cùng một bản gốc sang các ngôn ngữ khác nhau. Có thể là trong đầu nhà triết học đã có cả hai hình ảnh ấy, có thể là có những hình ảnh khác cũng đồng đẳng và luôn đi cùng với nhà triết học trong mọi tư tưởng thường biến của ông ta. Có thể là ông ta không nhận thấy một hình ảnh như vậy, thỏa mãn với việc ít khi trực tiếp tiếp xúc với một bản chất tinh tế như bản thân trực giác. Với tư cách những người chú giải tư tưởng của ông ta, chúng ta bắt buộc phải phục hồi hình ảnh trung gian đó, nếu không muốn nói đến "trực giác thứ nhất" như một tư tưởng không rõ ràng, rối rắm và nói đến "tinh thần của học thuyết" như một sự trừu tượng, trong khi tinh thần này là bộ phận cụ thể nhất của hệ thống triết học, còn trực giác này – yếu tố chính xác nhất của nó.

Như tôi cảm thấy, tôi phân biệt hai hình ảnh khác nhau ở Berkley, và tôi hoàn toàn không ngạc nhiên về hình ảnh mà chúng ta có thể tìm thấy sự chỉ dẫn chính xác về nó ở bản thân nhà tư tưởng người Anh. Tôi cảm thấy rằng Berkley lĩnh hội vật chất như một *màng mỏng trong suốt* nằm giữa con người và Thượng đế. Khi các nhà triết học chưa quan tâm đến nó, nó vẫn còn trong suốt, và có thể nhìn thấy Thượng đế thông qua nó. Nhưng chỉ khi nhà siêu hình học tiếp xúc với nó, vì ông ta là một nhà siêu hình học, thì lớp màng mỏng này trở nên sần sùi, dày đặc, không trong suốt, dường như cấu thành một màn hình, vì vang lên ở đằng sau nó là những danh từ, như Thực thể, Lực, Quảng tính trừu tượng,..., lắng đọng xuống dưới dạng một lớp bụi và cản trở chúng ta nhận thấy Thượng đế thông qua màng mỏng. Berkley dường như nhận thấy hình ảnh này và chúng ta thấy ở ông ta có câu nói: "Chúng ta làm cho bụi bốc lên và

sau đó lại ca thán là không nhìn thấy". Nhưng còn có một sự so sánh khác thường được nhà triết học của chúng ta sử dụng và chỉ là biến thể của hình ảnh thị giác thành âm thanh. Theo hình ảnh này, vật chất là ngôn ngữ Thượng đế nói với chúng ta. Làm cho mỗi âm tiết trở nên bị nén chặt hơn, tạo ra một thực tại độc lập đặc biệt từ nó, các nhà siêu hình học qua đó chuyển sự quan tâm của chúng ta từ nội dung của câu nói sang âm thanh và cản trở chúng ta nhận thấy động từ của Thượng đế. Song cho dù chúng ta có bám vào hình ảnh nào đi chăng nữa, thì trong cả hai trường hợp, chúng ta đều có quan hệ với một kết cấu đơn giản cần phải giữ lại trước nhãn quan, do vậy nó không phải là trực giác sáng tạo ra toàn bộ học thuyết, thì nó trực tiếp sinh ra từ trực giác ấy và tiến gần đến trực giác ấy hơn bất kỳ luận điểm nào đứng riêng biệt, thậm chí gần hơn tất cả chúng cộng lại.

Nhưng lẽ nào chúng ta có thể nắm bắt được bản thân trực giác ấy? Chúng ta chỉ có hai phương thức biểu thị: khái niệm và hình ảnh. Hệ thống được triển khai trong khái niệm, nó bị thu hẹp lại trong hình ảnh khi nó bị đưa đến trực giác sinh ra nó. Nếu muốn vượt qua hình ảnh, vượt lên trên nó, thì tất yếu phải quay lại lĩnh vực khái niệm, hơn nữa là những khái niệm chung hơn và bất định hơn so với những khái niệm được sử dụng làm xuất phát điểm cho sự tìm tòi hình ảnh và trực giác. Được hạ thấp xuống hình thức này, trực giác phát sinh tất yếu sẽ thể hiện là một cái gì đó rất tầm thường và lạnh nhạt, một sự nhảm nhí nào đó. Ví dụ, nếu chúng ta nói rằng, Berkley xem xét tâm thần con người như cái một phần được hợp nhất với Thượng đế, một phần độc lập với Thượng đế, thì ở mỗi thời điểm Thượng đế đều ý thức về mình như tính tích cực không hoàn hảo, được hợp nhất với một tính tích cực tối cao nào đó. Nếu như giữa chúng không có một tính thụ động tuyệt đối, thì qua đó chúng ta đã biểu thị phương diện trong trực giác phát sinh của Berkley có thể được trực tiếp phiên dịch sang ngôn ngữ những khái niệm trừu tượng, chúng ta nhận được một cái trừu tượng và trống rỗng. Dừng lại ở những luận điểm ấy, vì chúng ta không tìm thấy một cái gì tốt hơn, nhưng chúng ta thử thổi một chút sự sống vào chúng. Đây là cội nguồn bốn luận điểm của Berkley, vì vận động do trực giác tạo ra sẽ bắt gặp những tư tưởng và những vấn đề được những người đương thời với Berkley đặt ra.

Quan hệ của một triết học nào đó với các hệ thống triết học tồn tại trước hay đương thời với nó không giống với cái mà một quan điểm nào đó về lịch sử của các hệ thống bắt buộc chúng ta phải giả định. Nhà triết học hoàn toàn không lĩnh hội những tư tưởng tồn tại trước ông ta để hòa tan chúng vào một sự tổng hợp cao hơn hay để hợp nhất chúng với một tư tưởng mới nào đó. Suy nghĩ như vậy cũng có nghĩa là giả định dường như khi muốn nói, chúng ta bắt đầu tìm kiếm ngôn từ sau đó được gắn kết lại nhờ một tư tưởng nào đó. Nhưng chân lý thể hiện ở chỗ đứng trên danh từ và đứng trên câu còn có một cái đơn giản hơn nhiều câu và thậm chí cả danh từ: Chính là nghĩa không hẳn với tư cách tư tưởng được nghĩ lại (une chose pensée), mà chủ yếu với tư cách vận động của tư tưởng (un mouvement de pensée), và không hẳn với tư cách vận động mà với tư cách phương hướng. Giống như xung lượng được đem lại cho sự sống khởi thủy sẽ gây ra áp lực của tế bào phát sinh đối với các tế bào khác mà đến

lượt mình, lại phân chia cho tới khi chưa xuất hiện một cơ thể hoàn tất, thì vận động đặc trưng cho mỗi hành vi tư duy cũng đưa tới chỗ tư tưởng này ở trong những phân nhánh gia tăng liên tục của mình cũng ngày càng mở rộng theo các phương diện khác nhau của tinh thần cho tới khi nó đạt tới phương diện ngôn từ. Nó thể hiện ra ở đây thông qua mệnh đề, tức thông qua một nhóm những yếu tố tồn tại từ trước và có sẵn. Nhưng nó có thể lựa chọn dường như một cách tùy tiện những yếu tố đầu tiên của nhóm, chỉ cốt làm sao để những yếu tố khác bổ sung cho chúng: Cùng một tư tưởng có thể được biểu thị bằng những mệnh đề khác nhau, cấu thành từ những từ hoàn toàn khác nhau, cốt làm sao để những từ ấy có cùng một quan hệ với nhau. Đó là tiến trình ngôn ngữ. Một hệ thống triết học cũng được hình thành như vậy. Nhà triết học không đi ra từ những tư tưởng có sẵn, đã tồn tại từ trước; ông ta đi đến với chúng. Khi ông ta đi đến với chúng, thì tư tưởng được vận động của tư duy ông ta lôi cuốn như vậy, được cuộc sống mới khích lệ, giống như một từ nhận được nghĩa từ toàn bộ mệnh đề, hoàn toàn không phải là cái mà nó đã từng là khi nằm ở bên ngoài cơn lốc.

Chúng ta cũng tìm thấy quan hệ như vậy giữa hệ thống triết học và tổng thể nhận thức khoa học ở thời đại đương thời với nhà triết học. Có một quan niệm về triết học cho rằng, mọi nỗ lực của nhà triết học đều hướng vào việc tổng hợp kết quả của các khoa học chuyên ngành. Tất nhiên, trong một thời gian dài, nhà triết học là người sở hữu tri thức phổ quát. Và cả hiện nay, khi mà vô số khoa học chuyên ngành, những phương pháp đa dạng và phức tạp, vô số dữ liệu khoa học đã tập hợp được không cho phép tập trung mọi tri thức của loài người vào trong bộ não của một người, thì nhà triết học vẫn là con người có tri thức phổ quát theo nghĩa nếu ông ta không thể hiểu được tất cả, thì không có một lĩnh vực tri thức mà ông ta không cần phải sẵn sàng nắm bắt. Nhưng lẽ nào từ đó lại suy ra rằng, nhiệm vụ của nhà triết học được quy về chỗ nắm bắt những tri thức có sẵn, đưa nó lên các mức độ thống nhất cao hơn và đi từ khái quát đến khái quát đạt tới cái gọi là sự hợp nhất các khoa học? Cho phép tôi bày tỏ sự nghi ngờ của tôi rằng vì khoa học, vì tôn trọng khoa học mà người ta đã giới thiệu với chúng ta quan niệm về triết học, mà theo tôi, xúc phạm hết mức đối với khoa học và đặc biệt là đối với nhà khoa học. Biết làm thế nào được! Trước mắt chúng ta là một người đã từng làm việc lâu năm trong một lĩnh vực khoa học nào đó và đạt được những thành quả nổi tiếng nhờ nỗ lực lao động. Người này nói với chúng ta: "Kinh nghiệm chỉ đạo suy luận đưa đến khâu đó; nhận thức khoa học bắt đầu ở đây, kết thúc ở kia; đó là những kết luận của tôi". Khi đó nhà triết học can thiệp vào và tuyên bố: "Tuyệt vời, hãy để tất cả những điều đó lại cho tôi, và ngài sẽ nhận thấy tôi rút ra được gì từ những thứ đó! Tôi sẽ hoàn tất tri thức chưa hoàn tất do ngài mang lại. Tôi thống nhất những cái ngài mang lại cho tôi còn chưa được thống nhất. Có trong tay chính những dữ liệu ấy (vì tôi sẽ phân tích chính những sự kiện mà ngài quan sát), sử dụng chính phương pháp làm việc (vì giống như ngài, tôi sẽ dừng lại ở quy nạp và diễn dịch), tôi sẽ làm được nhiều hơn, tốt hơn ngài". Một kỳ vọng thực sự kỳ lạ! Tại sao nghề nghiệp của nhà triết học lại đem lại cho ông ta năng lực đi xa hơn khoa học theo hướng khoa học lựa chọn? Một số nhà khoa học có thiên hướng tiến lên phía

trước và khái quát những kết quả họ nhận được, hay cũng có thiên hướng quay trở lại và phê phán các phương pháp họ sử dụng, có thể gọi họ là các nhà triết học theo nghĩa đặc biệt đó và mỗi một khoa học đều cần phải có triết học được hiểu như vậy tôi sẵn sàng tán thành tất cả những điều đó nhưng triết học như vậy vẫn chưa phải là khoa học, và người nghiên cứu triết học như vậy vẫn là một nhà khoa học. Vấn đề không đi xa hơn việc biến triết học thành sự tổng hợp các khoa học thực chứng và tưởng tượng dường như chỉ cần có sức mạnh của tinh thần triết học thì cũng có thể vươn tới đỉnh cao hơn khoa học khi khái quát những sự kiện khoa học nghiên cứu. Quan niệm như vậy về vai trò của triết học là xúc phạm đến khoa học nhưng nó còn là xúc phạm lớn hơn nhiều lần đối với triết học. Lẽ nào lại không nhận thấy rõ rằng, ở nơi nào mà nhà khoa học dừng lại trên con đường khái quát và tổng hợp, thì có nghĩa là kinh nghiệm khách quan và phép diễn dịch đáng tin cậy cũng dừng lại ở đó? Do vậy, nếu chúng ta bắt đầu tưởng tượng mình có thể tiến lên theo hướng ấy, thì chúng ta sẽ đi theo con đường tùy tiện hay ít ra là đi theo con đường kiến tạo giả thuyết một cách có hệ thống? Biến triết học thành tổng thể những khái quát đi xa hơn các khái quát khoa học điều này cũng có nghĩa là mong muốn biến nhà triết học thành kẻ chỉ thỏa mãn với những cái giống với sự thực và dừng lại ở cái có thể. Tôi biết rất rõ rằng đối với đa số những người đang theo dõi cuộc tranh luận của chúng ta từ xa thì vương quốc của chúng ta là vương quốc của những cái có thể. Những thính giả đứng ở bên ngoài này sẵn sàng nói rằng, triết học bắt đầu ở nơi tính xác thực kết thúc. Nhưng ai trong chúng ta lại chấp nhận vai trò như vậy của triết học? Tất nhiên, không phải tất cả mọi thứ đều được kiểm chứng như nhau và không phải tất cả mọi thứ đều có thể kiểm chứng được ở những điểm mà hệ thống triết học đề cập tới. Thực chất của phương pháp triết học là nó đòi hỏi tinh thần của chúng ta phải kiên quyết chấp nhận một sự mạo hiểm nhất định ở những thời điểm nào đó. Nhưng nếu nhà triết học gánh vác lấy sự mạo hiểm ấy, thì vì phòng hộ bản thân, vì có những sự việc ông ta tin tưởng vững chắc; ông ta biết cách thuyết phục chúng ta tin vào chúng vì ông ta biết cách truyền đạt cho chúng ta trực giác đem lại sức mạnh cho ông ta.

Trên thực tế, triết học hoàn toàn không phải là tổng hợp các khoa học chuyên ngành và nếu nó thường xuyên dựa vào khoa học, nếu đôi khi nó có cái nhìn đơn giản hơn về những đối tượng khoa học nghiên cứu, thì nó đạt tới điều đó không phải nhờ tăng cường khoa học, hơn nữa lại càng không phải nhờ nâng các kết quả của khoa học lên một mức độ thống nhất cao hơn. Sẽ không có chỗ dành cho hai phương pháp nhận thức triết học và khoa học nếu kinh nghiệm không mở ra trước mắt chúng ta từ hai phương diện khác nhau, một mặt, dưới dạng những sự kiện nằm cạnh nhau, được lặp lại khá chính xác, được đo đếm, cuối cùng, được triển khai dưới hình thức tập hợp và không gian có phân chia, mặt khác, dưới dạng sự thâm nhập lẫn nhau như độ dài thời gian thuần túy, không tuân thủ quy luật và đo đếm. Trong cả hai trường hợp, kinh nghiệm đều biểu thị ý thức; nhưng trong trường hợp thứ nhất, ý thức lan tỏa ra bên ngoài, nó trở thành cái ở bên ngoài đối với bản thân mình, giống như nó nhận thấy những sự vật ở bên ngoài nhau; còn trong trường hợp thứ hai, nó đi vào bản thân

mình, phát hiện ra và đào sâu bản thân mình. Đi sâu như vậy vào miền sâu của mình, phải chăng nó đi sâu hơn nữa vào vật chất, cuộc sống, hiện thực nói chung? Có thể hoài nghi điều này, nếu như ý thức được hợp nhất với vật chất như một cái ngẫu nhiên nào đó. Nhưng chúng ta, như tôi cảm nhận thấy, đã chứng minh rằng giả thuyết như vậy tùy thuộc vào việc nhìn nhận nó từ phương diện nào là nhảm nhí hay sai lầm, mâu thuẫn với bản thân và với các sự kiện. Có thể hoài nghi điều đó, nếu ý thức con người – dù là giống với ý thức chung và cao hơn – bị loại bỏ, nếu con người buộc phải đứng ở một góc nào đó của tự nhiên giống như đứa trẻ bị phạt. Nhưng vả lại không phải là như vậy! Lấp đầy thế giới, vật chất và sự sống nằm ở trong chúng ta; chúng ta cảm nhận thấy các lực bộc lộ ra trong vạn vật, và cả trong chúng ta; đó là bản chất thầm kín của mọi cái hiện hữu và của mọi cái đang diễn ra, chúng ta có can hệ với bản chất ấy. Đi vào bên trong bản thân mình càng xa hơn bao nhiêu,thì áp lực và cảm hứng đẩy chúng ta ra càng lớn hơn bấy nhiêu. Trực giác triết học là sự tiếp xúc ấy, triết học là cảm hứng ấy. Bị đẩy ra bên ngoài bởi xung lượng bắt nguồn từ miền sâu, chúng ta đạt tới khoa học ở chừng mực tư tưởng của chúng ta lan tỏa và mở rộng. Do vậy, triết học cần phải tồn tại dưới hình thức khoa học. Tư tưởng không có khả năng nắm bắt những sự kiện và quy luật được khoa học sử dụng để liên kết những sự kiện ấy với nhau, tư tưởng không có khả năng chỉnh lý một số khái quát và một số quan sát, – đó là sự tưởng tượng thuần túy; nó không có điểm nào chung với trực giác. Mặt khác, cần phải nhớ rằng, tư tưởng có khả năng nắm bắt được những sự kiện và những định luật khoa học, hoàn toàn không nhận được theo con đường hợp nhất kinh nghiệm bên ngoài; vả lại nhà triết học không đi đến sự thống nhất, mà đi ra từ nó. Công việc mà nhờ đó nhà triết học đồng hóa kết quả của khoa học thực chứng, cũng như thao tác cho phép hệ thống triết học tiếp nhận những đoạn trích của các triết học tồn tại trước nó, không phải là công việc tổng hợp, mà là công việc phân tích.

Khoa học là kẻ trợ giúp cho hành động. Hành động định hướng vào việc đạt tới một kết quả nhất định. Do vậy, tư duy khoa học tự chất vấn bản thân cần phải làm gì để nhận được kết quả mong muốn, hay cần định trước những điều kiện nào để một hiện tượng nào đó diễn ra. Nó đi từ một tổ hợp các sự vật này đến một tổ hợp các sự vật khác, từ một tính đồng thời này đến một tính đồng thời khác. Nó tất yếu coi thường những cái diễn ra ở khoảng trung gian; còn nếu nó quan tâm đến điều đó, thì chỉ để xem xét các tổ hợp khác, các tính đồng thời khác. Cùng với các phương pháp được sử dụng để đạt tới những cái có sẵn, đã được làm ra, nó không thể đi vào những cái đang được làm, không thể theo dõi những cái đang vận động, không thể đồng hóa sự sinh thành là cuộc sống của các vật. Nhiệm vụ cuối cùng này là sứ mệnh của triết học. Trong khi nhà khoa học bắt buộc phải loại bỏ những hình thức bất động ra khỏi vận động và tập hợp sự lặp lại trên đường đi của những cái không lặp lại, trong khi ông ta cố gắng phân chia tỷ mỷ hơn hiện thực trên các phương diện khác nhau mà nó được triển khai ở trên đó để bắt nó phục tùng hành động của con người, do đó dùng mưu mẹo với tự nhiên, giữ một lập trường không tin tưởng và đấu tranh đối với tự nhiên, thì nhà triết học lại có quan hệ đồng chí với tự nhiên. Quy tắc của khoa học được F.Bacon

xác lập khẳng định: Phục tùng để ra lệnh. Nhà triết học không phục tùng và không ra lệnh: Ông ta cố gắng tạo ra thiện cảm.

Xét từ góc độ này, bản chất của triết học là tinh thần của sự đơn giản. Cho dù chúng ta có xem xét tinh thần triết học từ phương diện nào đi chăng nữa – trong bản thân nó hay trong các tạo phẩm của nó, chúng ta so sánh triết học với khoa học hay một hệ thống triết học nào đó với các hệ thống khác, thì chúng ta vẫn thường xuyên phát hiện ra rằng sự phức tạp nằm ở trên bề mặt, rằng sự kiến tạo là một cái thứ yếu, rằng tổng hợp là vẻ bề ngoài: Triết lý thể hiện là một hành vi đơn giản.

Chúng ta càng thấm nhuần tư tưởng này, thì chúng ta sẽ càng có thiên hướng tách triết học ra từ trường học và làm cho nó trở nên gần gũi với cuộc sống. Tất nhiên, quan điểm của lẽ phải như nó được đem lại do cấu tạo của các giác quan, của lý tính, của ngôn ngữ, là gần gũi với quan điểm của khoa học hơn triết học. Qua đó tôi không chỉ có ý định nói rằng các phạm trù chung của tư duy chúng ta cũng là các phạm trù của khoa học, rằng tri giác là khoa học non trẻ, còn khoa học là tri giác trưởng thành, rằng nhận thức hàng ngày và nhận thức khoa học có chung mục đích là chuẩn bị sự tác động của chúng ta đến sự vật, tất yếu là hai cái nhìn cùng loại, mặc dù có độ chính xác và ý nghĩa khác nhau. Tôi chủ yếu muốn nói rằng nhận thức hàng ngày bắt buộc cũng như nhận thức khoa học, cũng vì các căn cứ như nhận thức khoa học – phải xem xét các sự vật trong thời gian liên tục, trong đó các khoảnh khắc không có độ dài thời gian nối tiếp nhau. Vận động đối với nó – hàng loạt vị trí, biến đổi – hàng loạt chất lượng, sinh thành nói chung – hàng loạt trạng thái. Nó xuất phát từ tính bất động (dường như tính bất động không phải đơn giản là vẻ bề ngoài, là hệ quả đặc biệt do một vật vận động sinh ra ở một vật vận động khác, khi chúng được điều tiết theo nhau) và nhờ liên kết những tính bất động một cách nhân tạo, nó tái hiện sự mô phỏng vận động: Theo tác này là thuận lợi về mặt thực tiễn, nhưng vô nghĩa về mặt lý luận, là nguồn gốc của mọi mâu thuẫn, của mọi vấn đề giả mạo mà sự phê phán và siêu hình học vấp phải trên đường đi của mình.

Chính vì lẽ phải quay lưng lại với triết học ở khâu này, nên cần phải bắt nó ngoảnh mặt lại, để đưa nó đi theo phương hướng vận động của tư duy triết học. Tất nhiên, trong trực giác có nhiều thang bậc cường độ, còn trong triết học có nhiều thang bậc sâu sắc, nhưng tinh thần được đưa đến độ dài thời gian hiện thực, sẽ sống bằng cuộc sống trực giác và nhận thức của nó về các sự vật sẽ là triết học. Thay vì hàng loạt vòng khâu đứt đoạn, thay thế lẫn nhau trong thời gian được phân chia vô hạn, nó nhận thấy tính liên tục thường biến của thời gian không phân chia được và thực tại. Thay vì những trạng thái ở trên bề mặt, nối tiếp nhau bao phủ một vật nào đó và gắn liền với nó bởi quan hệ bí ẩn của hiện tượng với thực thể, nó sẽ tìm thấy một sự biến đổi đồng nhất, đang phát triển, thường xuyên kéo dài ra, giống như một bản nhạc, trong đó mọi thứ đều là sinh thành, nhưng vốn mang tính có thực thể, sự sinh thành này không cần đến một chỗ dựa đặc biệt. Từ nay không còn có các trạng thái bất động nữa, không còn có các vật chết cứng nữa: Trước mắt chúng ta chỉ có một tính thường biến, tính ổn

định của cuộc sống cấu thành từ đó. Cái nhìn như vậy, trong đó hiện thực thể hiện là không phân chia được và liên tục, nằm trên con đường dẫn tới trực giác triết học.

Để đạt tới trực giác ấy, hoàn toàn không cần phải rời khỏi lĩnh vực cảm tính và ý thức. Sai lầm của Kant là ở chỗ ông đã giả định điều đó. Sau khi dựa vào những luận cứ hiển nhiên và dứt khoát để chứng minh rằng không một nỗ lực biện chứng nào có khả năng đưa chúng ta đến thế giới xa lạ và siêu hình học hữu hiệu chỉ có thể là siêu hình học trực giác, ông đã bổ sung rằng chúng ta không có đủ trực giác ấy và siêu hình học như vậy là không thể. Nó thực sự là không thể, nếu không có thời gian khác và sự biến đổi khác so với thời gian và sự biến đổi đã được Kant chỉ ra và nói chung chúng ta có quan hệ với chúng. Vả lại chúng ta không thể đứng ở ngoài thời gian và nhận thấy một cái gì đó khác với sự biến đổi. Nhưng thời gian mà chúng ta nằm ở trong đó một cách tự nhiên, sự biến đổi mà chúng ta thường quan sát thấy, là thời gian và sự biến đổi được cảm tính và ý thức của chúng ta làm cho lan tỏa ra nhằm mục đích làm nhẹ bớt tác động của chúng ta đến các vật. Loại bỏ công việc ấy, đưa trực giác của chúng ta quay trở về với các cội nguồn của nó, chúng ta sẽ có một loại nhận thức mới, để có được nó thì chúng ta không cần phải sử dụng các năng lực tâm thần của mình.

Nếu nhận thức này trở thành tài sản chung, thì không chỉ có suy luận trừu tượng có lợi từ đó. Cuộc sống hàng ngày của chúng ta sẽ được nó đốt cháy và soi sáng. Vả lại thế giới mà cảm tính và ý thức của chúng ta thường đưa chúng ta vào. Đó chỉ là cái bóng của chính mình; và nó lạnh lẽo như cái chết. Mọi thứ ở trong nó đều được cấu tạo dành cho những tiện nghi lớn của chúng ta, nhưng mọi thứ đều được sắp đặt ở thời hiện tại là cái dường như được đổi mới liên tục. Vốn được hình thành một cách giả tạo theo hình ảnh và sự tương tự của vũ trụ không kém giả tạo, bản thân chúng ta chỉ nhìn thấy mình ở khoảnh khắc – hiện tại, chúng ta nói về quá khứ như về cái đã biến mất, chúng ta nhìn nhận hồi tưởng như một sự kiện kỳ lạ hay dẫu sao cũng xa lạ, một kiểu viện trợ được vật chất dành cho tinh thần. Ngược lại, chúng ta cố gắng nhận thức mình như chúng ta tồn tại trong hiện thực. Trong hiện tại dày đặc và uyển chuyển, hiện tại mà chúng ta có thể mở rộng vô hạn; chúng ta cố gắng nhận thức thế giới như nó tồn tại trong hiện thực, xem xét nó không những trên bề mặt, không những ở thời điểm hiện tại, mà cả ở trong miền sâu, gắn liền trực tiếp với quá khứ là cái xô đẩy hiện tại và mang lại cảm hứng của mình cho hiện tại. Tóm lại, chúng ta học cách xem xét vạn vật một cách riêng biệt: *Mọi cái thiu thiu ngủ đều thức giấc, mọi cái chết cứng đều phục sinh trong trực giác của chúng ta*. Được hiểu như vậy, triết học đem lại cho chúng ta mọi khoái cảm và hạnh phúc, một lần nữa lại thổi sự sống vào những bóng ma bao quanh chúng ta và một lần nữa lại làm cho bản thân chúng ta sống lại. Nhờ đó mà triết học bổ sung cho khoa học không những trong lĩnh vực suy luận trừu tượng mà cả trong lĩnh vực thực tiễn. Cùng với những kiến nghị của mình định hướng vào sinh hoạt tiện lợi, khoa học hứa hẹn với chúng ta sự no ấm, trong trường hợp tốt nhất là sự thỏa mãn. Nhưng triết học có thể đem lại niềm vui cho chúng ta.

12. QUAN NIỆM CỦA RICKERT HENRICH (1863 – 1936)

Về khái niệm "triết học"

Tại sao các nhà triết học lại nói nhiều như vậy về khái niệm "triết học" thay vì, giống như các nhà khoa học khác, cần phải nghiên cứu những vấn đề của mình? Thậm chí họ không đi đến thỏa thuận trong việc xác định đối tượng của triết học.

Cần phải nói rằng, những lời nói thường phải nghe thấy ấy là bất công. Thực ra, trong các khoa học khác, đối tượng nghiên cứu dường như không bao giờ gây ra một sự hoài nghi nào; một sự không tin tưởng nào đó tồn tại ở trong chúng chỉ dưới dạng ngoại lệ, ở thời điểm xuất hiện các bộ môn mới hay khi những phát hiện mới làm thay đổi giới hạn của các khoa học cũ nhưng các khoa học riêng biệt có được các ưu thế ấy là nhờ thực tế chúng chính là các khoa học riêng biệt, tức chúng hạn chế ở những bộ phận riêng biệt của thế giới. Khi mong muốn biến toàn bộ thế giới thành đối tượng nghiên cứu của mình, triết học nằm trong một hoàn cảnh hoàn toàn khác. Vì các khoa học riêng biệt nghiên cứu các bộ phận của cùng một chỉnh thể thống nhất, nên rõ ràng là khái niệm về triết học lúc đầu bao hàm tất cả mọi khoa học, cần phải thay đổi cùng với sự phát triển và mở rộng của chúng. Một điều cũng dễ hiểu là đối với các bộ phận của thế giới thì chỉ có thể hình thành những khái niệm sơ bộ mà dường như tồn tại trước nghiên cứu tỷ mỷ về chúng và đồng thời cũng đủ xác định để hạn chế ít nhiều rõ ràng các lĩnh vực khoa học tương ứng. Vấn đề về chỉnh thể thế giới có quan hệ với những vấn đề mà việc giải quyết đã là công việc của bản thân triết học. Như vậy, một mặt, triết học loại bỏ những vấn đề cũ, trước kia thuộc về nó, còn mặt khác, việc phát triển khái niệm về thế giới ngày càng đặt ra cho nó những vấn đề mới. Do vậy, vấn đề về đối tượng của triết học luôn xuất hiện. Cần phải hiểu "thế giới" là gì? Sự khác biệt giữa nhiệm vụ của các khoa học riêng biệt với nhiệm vụ của triết học là gì? Thế giới đặt ra vấn đề gì, nếu chúng ta hàm ý nói đến tính chỉnh thể của nó, hoạt động đặc thù triết học là gì? Chúng tôi sẽ cố gắng làm sáng tỏ tất cả những vấn đề này...

Chúng ta cũng có thể gọi quan hệ này là quan hệ giữa chủ thể và khách thể, và cố gắng khuôn tất cả những gì cấu thành thế giới theo nghĩa rộng nhất của từ về hai khái niệm này. Trong trường hợp như vậy, nhiệm vụ của triết học là chỉ ra chủ thể và khách thể được hợp nhất trong một khái niệm thống nhất về thế giới như thế nào. Cái gọi là "thế giới quan" cần phải đem lại câu trả lời cho vấn đề này, nó cần phải chỉ ra cho chúng ta thấy địa vị của chúng ta trong chỉnh thể thế giới.

Được đặt ra như vậy, vấn đề về thế giới giả định hai giải pháp. Có thể cố gắng hiểu chỉnh thể thế giới nhờ xuất phát từ khách thể, tức đạt tới sự thống nhất thông qua việc lôi kéo chủ thể vào thế giới khách thể, hay là ngược lại, có thể tìm kiếm khách thể trong chủ thể thế giới bao bọc vạn vật nhờ dựa trên chủ thể. Hai thế giới quan đã xuất hiện như vậy, có thể biểu thị chúng bằng các thuật ngữ khô khan, nhưng đủ xác định – triết học khách quan hóa và triết học chủ quan hóa. Đa số các cuộc tranh luận và các vấn đề triết học thường xuyên xuất hiện, đều có thể được quy về mâu thuẫn được hiểu như vậy, giữa chủ nghĩa khách quan và chủ nghĩa chủ quan như cơ sở tối hậu của cuộc

tranh luận. Chúng ta cố gắng chỉ ra cần phải hiểu mâu thuẫn ấy như thế nào để nó thực sự bao hàm vấn đề rộng nhất về thế giới, cần phải lựa chọn con đường nào để tiếp cận với việc giải quyết nó.

Những người có thiên hướng về thế giới quan khách quan hóa thường là những người có định hướng trong một khoa học chuyên ngành nào đó. Các vật thể chỉ được chúng ta nhận thức với tư cách các khách thể, – điều này đã trở nên một điều hiển nhiên. Tình hình không phải là như vậy đối với đời sống tâm thần, như tâm lý học hiện đại cho thấy, nó không còn có quan hệ với tâm thần, mà chỉ có quan hệ với những quá trình tâm thần. Mong muốn mô tả và giải thích những quá trình ấy một cách khoa học, chúng ta cần phải khách quan hóa chúng giống như bất kỳ hiện thực nào khác nhưng ngoài hiện thực vật lý và hiện thực tâm thần, chúng ta không biết đến một tồn tại nào khác. Do vậy, mâu thuẫn giữa khách thể và chủ thể phù hợp với sự khác biệt ấy giữa hai loại hiện thực, và chính thực tế này sẽ giải quyết vấn đề khái niệm về thế giới. Những gì có quan hệ với tất cả mọi bộ phận thì cũng có quan hệ với toàn bộ chỉnh thể cấu thành từ các bộ phận ấy. Hiểu thế giới như vậy có nghĩa là hiểu nó như thế giới khách thể; đối với điều đó thì chủ thể giống như mọi khách thể khác, cũng cần phải tham gia vào mối liên hệ chung giữa các khách thể, thể hiện không phải cái gì khác như là tổng thể những quá trình tâm thần. Điều này càng trở nên rõ hơn, khi chúng ta nhớ lại rằng, nhiệm vụ chủ yếu của nhận thức là lý giải các hiện tượng về mặt nhân quả. Quan niệm này đưa chúng ta đến sự luận chứng sau đây cho thế giới quan khách quan hóa về mặt nhận thức luận. Cho dù có hiểu bản chất của quan hệ nhân quả thế nào đi chăng nữa thì bất kỳ mối quan hệ nhân quả nào cũng thể hiện là chuỗi những bộ phận của hiện thực khách quan diễn ra trong thời gian. Những cái gì không thể đưa vào chuỗi ấy thì qua đó sẽ bị loại ra khỏi thẩm quyền của khoa học. Như vậy, quan niệm duy nhất khoa học về thế giới không phải cái gì khác như là khái niệm về quan hệ nhân quả giữa các khách thể. Các chủ thể cũng là các thành viên của chuỗi nhân quả này, tức cũng là các khách thể giống như toàn bộ tồn tại còn lại.

Xét từ góc độ này, bất kỳ sự phản kháng nào chống lại chủ nghĩa khách quan như vậy đều căn cứ trên việc tùy tiện thu hẹp khái niệm "khách thể". Tất nhiên, triết học khách quan hóa không có điểm nào chung với chủ nghĩa duy vật. Nó hoàn toàn thừa nhận đời sống tâm thần cùng với toàn bộ tính đa dạng của đời sống này. Nó chỉ kiên định rằng tất cả mọi bộ phận của đời sống tâm thần, giống như một chỉnh thể mà chúng ta gọi là "tâm thần", cũng phục tùng quy luật nhân quả, tức có thể và cần phải được đưa vào hiện thực khách quan. Thế giới quan như vậy cũng không được mang tính chất tự nhiên chủ nghĩa, tức là đồng nhất hiện thực với giới tự nhiên, – nó hoàn toàn phù hợp với thế giới quan lịch sử và thậm chí là thế giới quan tôn giáo. Điều thứ nhất là rõ ràng đối với bất kỳ người nào không đồng nhất quan hệ nhân quả với quy luật tự nhiên. Chuỗi nhân quả trong trường hợp này có thể được xem xét trên hai phương diện: Nhờ phương pháp cá thể hóa – khi chúng ta nhận được những dãy phát triển lịch sử đơn nhất, và nhờ phương pháp phổ quát hóa – khi chúng ta nhận được tự nhiên thường xuyên quay trở lại và bất biến. Còn đối với tôn giáo thì chủ nghĩa khách

quan chỉ loại trừ Thượng đế – chủ thể tồn tại ở bên cạnh thế giới khách thể với tư cách hiện thực thứ hai. Ngược lại, nếu tìm kiếm Thượng đế ở trong bản thân hiện thực, trong tự nhiên hay trong lịch sử, thì chủ nghĩa khách quan hoàn toàn không thể chống lại Thượng đế. Vả lại chỉ có Thượng đế mà tất cả chúng ta sống, lao động và tồn tại ở trong đó, mới xứng đáng với tên gọi như vậy. Do vậy, chủ nghĩa khách quan không những là thế giới quan duy nhất "khách quan" và khoa học, mà còn là con đường duy nhất dẫn đến việc đáp ứng những nhu cầu "chủ quan" của tinh thần được chúng ta hiểu đúng. Phiếm tâm thần luận (panpsychisme) và phiếm thần luận (pantheisme) là tiếng nói cuối cùng của triết học đối với nó. Cái hợp lý nhất mà chúng ta có thể mong muốn – đó là việc hòa tan sự tồn tại biệt lập chủ quan của chúng ta vào mối liên hệ hữu hình và thần thánh vĩ đại của thế giới khách thể.

Mặc dù vậy, hàng loạt nhà tư tưởng vẫn không muốn thỏa mãn với thế giới khách thể, cho dù chúng ta có xem xét nó một cách quảng bác và đầy đủ đến đâu đi chăng nữa. Đối với họ thì các khách thể nói chung không phải là một hiện thực độc lập, chúng phụ thuộc vào chủ thể, và chúng ta chỉ có thể tìm kiếm chân lý và bản chất của thế giới ở trong chủ thể này. Trước hết, chủ nghĩa khách quan căn cứ trên suy luận nhận thức luận nào? Chúng ta nhận thấy, dễ dàng có thể đem nó chống lại bản thân nó. Nếu đúng là các khoa học chuyên ngành phục tùng nguyên lý nhân quả nhằm mục đích giải thích những hiện tượng một cách khoa học, thì điều đó là như vậy chỉ vì quan hệ nhân quả là hình thức của chủ thể đang nhận thức. Do vậy, thế giới khách thể chỉ tồn tại đối với chủ thể này. Thế giới khách thể chỉ là "hiện tượng", có thể nói, là phương diện bên ngoài của thế giới. Hãy cứ để cho các khoa học chuyên ngành thỏa mãn với việc mô tả mang tính khách quan hóa về phương diện ấy, với sự giải thích và tiên đoán những hiện tượng ấy. Cố gắng nhận thức thế giới, triết học không bao giờ có thể dừng lại ở đó. Thậm chí việc khước từ khả năng nhận thức bản chất của thế giới tự thân nó (vì cuộc sống bên trong cũng chỉ khả tri đối với chúng ta như hiện tượng) không tước mất tính chất hiện tượng của các khách thể. Thêm vào đó, có thể coi những hoài nghi về khả năng nhận thức "bản chất" chỉ là xác đáng vì nhận thức được hiểu là nhận thức khách quan hóa. Việc đồng nhất như vậy rất là phiến diện và thậm chí là hời hợt. Chúng ta có nhận thức trực tiếp về hiện thực, để làm được điều đó thì chúng ta cần phải đắm sâu vào bản thân. Chỉ đi theo con đường nội tại bí ẩn thì chúng ta mới có thể khám phá ra bí ẩn của thế giới. Khi khách quan hóa, chúng ta chỉ đi vòng quanh các sự vật. Không, chúng ta thực sự cần phải đi vào chúng, để làm điều đó thì cần phải đi qua luyện ngục của "cái Ngã" chúng ta.

Minh biện nguyên lý nhận thức của mình như vậy, chủ nghĩa chủ quan có thể chuyển sang định nghĩa mang tính khẳng định về bản nguyên của thế giới, thêm vào đó còn phát hiện ra rằng, nó luôn đi đến các kết luận trái ngược với các kết luận của triết học khách quan hóa. Chúng tôi thấy hình thức sau đây của chủ nghĩa chủ quan là đặc biệt quan trọng. Bản thân chúng ta trực tiếp nhận thức bản thân mình như ý chí, như sự giả định mục đích, như hoạt động sáng tạo ra sự sống. Có một mâu thuẫn không dung hòa được giữa thế giới được nhận thức trực tiếp này và mối liên hệ hoàn

toàn đơn giản giữa các khách thể nhưng chúng ta chỉ có được bản chất của thế giới ở trong thế giới được nhận thức trực tiếp ấy. Chủ nghĩa khách quan thủ tiêu sự sống đơn giản này, một sự sống mãi mãi non trẻ và có vô vàn khả năng, sự tiến hóa sáng tạo này, – nó bắt vạn vật đứng im trong cơ chế nhân quả chết cứng của nó. Nó bóp chết ý chí, biến ý chí thành tổ hợp những biểu tượng có liên hệ với nhau hay thành sự thay thế đơn giản giữa những sự kiện tâm thần. Cần phải khắc phục thuyết chủ trí như vậy một cách có lợi cho chủ nghĩa duy ý chí. Kiên quyết đưa chủ thể vào mối liên hệ giữa các khách thể, triết học khách quan hóa biến chúng ta thành những nguyên tử. Nó bỏ qua tính chất hồn nhiên của cuộc sống tích cực và riêng tư của "cái Ngã" con người. Triết học chủ quan hóa chống lại chủ nghĩa thụ động, nhờ dựa trên nguyên tắc về tính tích cực và tự do ý chí. Không có những sự vật chết cứng, chỉ có những hành động sống động. Chỉ có những hành động này cấu thành hiện thực. Chủ nghĩa khách quan loại bỏ hiện thực chân thực. Cuối cùng, chỉ xét từ góc độ trải nghiệm trực tiếp "cái Ngã" của chúng ta thì mới có thể có được thế giới quan tôn giáo mà chủ nghĩa khách quan có kỳ vọng đạt tới một cách phi lý. Thượng đế – khách thể mà nó nói tới, – không phải là Thượng đế chân chính. Chỉ có cá nhân tự do, bao chứa thế giới, sống động, sáng tạo, bộc lộ ra trong những khách thể nó thiên xạ, mới xứng đáng với tên gọi là Thực thể Tối cao. Thượng đế của chủ nghĩa khách quan là một thực thể chết cứng và trừu tượng, quan hệ tôn giáo với nó chỉ là có thể thông qua những mâu thuẫn nội tại.

Theo chúng tôi, đánh giá vắn tắt này cũng đủ để làm sáng tỏ mâu thuẫn cơ bản. Như chúng ta thấy, hàng loạt phản đề triết học có liên hệ với nó. Chúng ta đã nhắc đến những mâu thuẫn giữa thuyết chủ trí và chủ nghĩa duy ý chí, chủ nghĩa thụ động và chủ nghĩa tích cực, quyết định luận và học thuyết về tự do ý chí, phiếm thần luận và hữu thần luận. Cũng có thể chỉ ra mối liên hệ mật thiết của mâu thuẫn cơ bản này với những mâu thuẫn giữa chủ nghĩa máy móc và mục đích luận, chủ nghĩa giáo điều và chủ nghĩa phê phán, chủ nghĩa duy nghiệm và chủ nghĩa duy lý, chủ nghĩa tâm lý và chủ nghĩa tiên nghiệm, chủ nghĩa duy danh và chủ nghĩa duy thực, chủ nghĩa tự nhiên và chủ nghĩa duy tâm hay chủ nghĩa siêu tự nhiên nào đó. Chúng ta chỉ dừng lại ở đề tài cuối cùng như cơ sở của mọi phản đề ấy và bắt buộc nhiều người phải tước bỏ ý nghĩa thế giới quan của chủ nghĩa khách quan.

Đặt vấn đề về mục đích và ý nghĩa, chúng ta rốt cuộc tìm kiếm sợi chỉ đỏ, mục đích tối hậu cho quan hệ của chúng ta với thế giới, cho mong muốn và hoạt động của chúng ta. Chúng ta đi đâu? Mục đích của cuộc sống này là gì? Chúng ta cần phải làm gì? Một số nhà tư tưởng thực ra phủ định quyền giải quyết những vấn đề tương tự của khoa học. Nhưng thực tế đó không nên làm cho chúng ta phải bối rối khi chúng ta đề cập tới khái niệm chung nhất về triết học. Chúng ta biết rằng, các nhà triết học vĩ đại trong quá khứ đặt vấn đề về mục đích của cuộc sống một cách ít nhiều rõ ràng, rằng câu trả lời của họ cho vấn đề này quy định toàn bộ "thế giới quan" của họ. Nhưng ngoài thực tế này, việc loại trừ những vấn đề tương tự ra khỏi lĩnh vực triết học là hoàn toàn vô căn cứ. Thậm chí cho tới khi không ai đặt chúng ra, triết học rốt cuộc

vẫn cần phải nghiên cứu chúng. Triết học không có quyền bỏ qua bất kỳ một vấn đề nghiêm túc nào mà các khoa học khác không muốn trả lời.

Nguyên nhân của sự bất mãn với chủ nghĩa khách quan ẩn náu ở trong nhu cầu về thế giới quan, với tư cách là một cái gì đó quan trọng hơn sự lý giải đơn giản về hiện thực. Điều lớn nhất mà nó có thể đem lại – đó là câu trả lời cho vấn đề một cái gì đó tồn tại hay cần phải tồn tại như thế nào. Hơn nữa, thậm chí việc đưa chủ thể vào mối liên hệ nhân quả giữa các khách thể tất nhiên sẽ thủ tiêu hoàn toàn tư tưởng về cái đem lại ý nghĩa, sự sâu sắc, sự cao cả cho cuộc sống của chúng ta. Chủ nghĩa khách quan biến thế giới thành một tồn tại tuyệt đối vô cảm, thành quá trình hoàn toàn vô nghĩa mà chúng ta không thể đặt vấn đề về mục đích của nó. Do vậy mới nói về ý chí và sự hướng tới mục đích, do vậy mới chống lại quan niệm về đời sống tâm thần như sự thay thế đơn giản giữa các biểu tượng, do vậy chủ nghĩa chủ quan mới đặt tính tích cực của "cái Ngã" chúng ta lên hàng đầu và nhìn nhận thế giới như hoạt động, vì chỉ khi đó thế giới mới trở nên gần gũi với chúng ta, trở thành tổ quốc thực sự của chúng ta, là nơi mà chúng ta có thể thực sự sống và sáng tạo. Chúng ta chỉ có liên hệ nội tại với thế giới như vậy, chúng ta chỉ có thể nói về thế giới như vậy là chúng ta thấu hiểu nó. Chỉ có nó sinh ra từ máu thịt và tinh thần của chúng ta. Ngược lại, xu hướng khách quan hóa thủ tiêu những gì gần gũi nhất với chúng ta: ý chí và hoạt động. Xu hướng này càng phát triển mạnh thì nó càng làm cho thế giới đích thực này trở nên xa lạ với chúng ta. Thậm chí có thể nói: Chủ nghĩa khách quan càng lý giải rõ thế giới hơn thì nó càng làm cho thế giới khó hiểu hơn đối với chúng ta. Xem xét "cái Ngã" của bản thân chúng ta như sự thay thế đơn giản giữa những sự kiện tâm thần, chúng ta rốt cuộc không còn hiểu được nó nữa. Những gì chúng ta trực tiếp trải nghiệm và biết đến sẽ bị biến thành một bóng ma hư ảo, xa lạ với chúng ta, thành cỗ máy câm và vô hồn. Nói tóm lại, đưa ra khái niệm bao chứa vạn vật của mình về thế giới, chủ nghĩa khách quan đang triết lý là kẻ thù của mọi thế giới quan đích thực, vì nó thủ tiêu mọi cuộc sống riêng tư, mà khi ý thức về tự do và trách nhiệm của mình, luôn theo đuổi các mục đích nó đặt ra cho mình, và sự tin tưởng vào cuộc sống ấy theo đúng nghĩa của từ sẽ hoàn toàn không thể khách quan hóa được. Chỉ có chủ nghĩa chủ quan mới thực sự đem lại cho chúng ta khái niệm thống nhất về thế giới, khái niệm làm sáng tỏ cho chúng ta thấy quan hệ của chúng ta với thế giới, trong khi đó chủ nghĩa khách quan chỉ làm cho vấn đề về thế giới trở nên gay gắt hơn, đào sâu vô hạn cái hố ngăn cách giữa cuộc sống và khoa học.

Chúng ta đã dẫn ra những luận cứ mạnh nhất và cơ bản nhất của chủ nghĩa chủ quan. Thế giới quan mang tính khách quan hóa thực sự không có khả năng lý giải cho chúng ta thấy mục đích của cuộc sống chúng ta. Chỉ được hiểu như là khách thể và hiện thực, thế giới trở nên vô nghĩa. Nhưng chúng ta chỉ có quyền tước bỏ việc lý giải mục đích (ý nghĩa) của triết học khi chúng ta chứng minh được một cách không bác bỏ được rằng, khoa học không thể đem lại được gì quan trọng hơn là sự giải thích những hiện tượng về mặt nhân quả. Không thể suy ra được điều gì từ việc chủ nghĩa khách quan không thể đem lại sự lý giải như vậy. Nó cần phải chứng minh cho chúng

ta thấy rằng, thế giới nói chung là vô nghĩa, nhưng con đường này khép lại đối với nó, vì sự chứng minh như vậy chính là sự lý giải về mục đích của thế giới, mặc dù là theo cách thức phủ định. Chúng ta sẽ không bao giờ hiểu được chỉ có thể đi vào thế giới nhờ ý thức về tính vô nghĩa của các khách thể. Quan điểm khách quan hóa nhất quán đòi hỏi phải kiềm chế phán đoán về những vấn đề ấy, phải khước từ bất kỳ một câu trả lời nào – khẳng định hay phủ định – cho chúng. Chủ nghĩa khách quan lại càng tự mâu thuẫn với bản thân khi không dừng lại ở sự giải thích đơn giản, nó cố gắng đem lại mục đích tôn giáo hay mục đích nào khác cho thế giới dưới dạng chủ nghĩa phiếm tâm thần hay chủ nghĩa phiếm thần. Tình hình ở đây là hoàn toàn vô vọng. Chuỗi quan hệ nhân quả giữa các khách thể, mà theo chủ nghĩa khách quan, thế giới cấu thành từ đó, hoàn toàn dừng lại ở tồn tại của mình, không có một căn cứ nào để gán ghép tồn tại này cho các lực lượng thần thánh hay lực lượng vật lý nào đó. Việc thần thánh hóa các khách thể mà chúng ta đang thường xuyên bắt gặp và thậm chí được phổ biến cả vào những khái niệm bổ trợ của các khoa học vật lý, là ví dụ hiếm hoi về tính rối rắm và nghèo nàn của tư duy. Ở đây, chúng ta có quan hệ với mặt mạnh thực sự của quan niệm mang tính chủ quan hóa về hiện thực. Do vậy một điều dễ hiểu là rất nhiều nhà tư tưởng không ngừng đi theo học thuyết này.

Nhưng đây mới chỉ là một mặt của vấn đề. Không thể suy ra chủ nghĩa chủ quan tuyệt đối có lý từ việc chủ nghĩa khách quan không có khả năng đem lại thế giới quan đích thực cho chúng ta. Dưới hình thức mà chúng ta thường bắt gặp nó, chủ nghĩa chủ quan cũng có vô số hạn chế là cái tước mất giá trị khoa học của nó, và về nguyên tắc, cản trở nó đem lại những gì nó hứa hẹn, và bản thân nó cũng ra sức phản đối sự vắng mặt của những thứ đó ở trong chủ nghĩa khách quan.

Những suy luận nhận thức luận của nó căn cứ trên việc hạ thấp thế giới khách thể xuống thành hiện tượng đơn giản là đặc biệt vô căn cứ. Vậy theo chủ nghĩa chủ quan, chủ thể là gì khi mà chỉ có các khách thể là tồn tại đối với nó? Xét từ góc độ thuần túy nhận thức luận, chứ không phải từ góc độ siêu hình học tùy tiện, bản thân chủ thể như vậy không phải là hiện thực, mà chỉ có hình thức lôgíc, khái niệm là rất có thể có giá trị trong lĩnh vực nhận thức luận, nhưng lại không cho phép có bất kỳ một kết luận nào về một thực tại tuyệt đối nào đó mà đối với nó, toàn bộ hiện thực kinh nghiệm chỉ mang tính chất là hiện tượng. Các đối tượng có quan hệ với khoa học tự nhiên và tâm lý học, sử học và các khoa học khác về văn hóa và được chúng nghiên cứu nhờ phương pháp phổ quát hóa hay phương pháp cá thể hóa, thực chất là các bộ phận của hiện thực đích thực. Người không thừa nhận tính thực tại của chúng dựa trên cơ sở luận điểm mang tính hình thức và lôgíc thuần túy cho rằng, mỗi khách thể đều tồn tại cho chủ thể, hạ thấp chúng xuống thành một phương diện bên ngoài nào đó của thế giới, chỉ có thể là người không dừng lại trước siêu hình học hão huyền, siêu hình học rốt cuộc sẽ dẫn đến chủ nghĩa duy ngã. Trên thực tế, các chủ thể đang thực tồn chỉ thực tại theo nghĩa giống như các khách thể đang thực tồn. Bất kỳ một lời khẳng định nào cho rằng, dường như chúng là *bản chất*, còn các khách thể là *hiện tượng*, – đều là vô căn cứ.

Khi thừa nhận tính thực tại của đối tượng trong các khoa học chuyên ngành, triết học chủ quan hóa lại rơi vào xung đột với tri thức chuyên ngành. Các khoa học chuyên ngành tất yếu khách quan hóa hiện thực, và sự thống nhất của thế giới quan bị phá vỡ lập tức khi cùng một dữ liệu lại tuân thủ hai quan điểm bài trừ lẫn nhau. Điều này đưa chúng ta hoặc đến hai chân lý vô căn cứ về mặt khoa học, hoặc đến việc vi phạm nguyên tắc nhân quả, tức đến xung đột với tri thức chuyên ngành. Chúng ta lấy thuyết sức sống làm ví dụ. Khi khẳng định tác động hiện thực của các lực lượng tâm thần và có mục đích nào đó đến tự nhiên vật chất, nó qua đó đã phủ định khả năng của bất kỳ một sự giải thích nào về hiện thực tâm thần. Có thể dẫn ra vô số ví dụ mang tính phủ định như vậy về việc nghiên cứu hiện thực một cách chủ quan hóa. Các khoa học chuyên ngành bao giờ cũng chống lại triết học, như vậy chúng có thể tin tưởng vào thắng lợi cuối cùng. Dưới hình thức đó của mình, chủ nghĩa chủ quan không có khả năng đem lại một khái niệm thống nhất về thế giới. Nó bị sa vào mâu thuẫn không dung hòa được với các cơ sở của tri thức chuyên ngành mà nó cần phải hàm ơn về những thắng lợi của mình.

Nhưng còn có một yếu tố nữa chống lại chủ nghĩa chủ quan. Giả sử rằng không có một khoa học nào, một thành tựu nào mà các khoa học phải hàm ơn phương pháp khách quan hóa. Vậy các nguyên tắc chủ quan hóa của chủ nghĩa duy ý chí và chủ nghĩa tích cực có thể đem lại cái gì? Lẽ nào quan niệm về thế giới như hoạt động, lại có thể đáp ứng được các nhu cầu của tinh thần đã trở thành kích thích chủ yếu trong cuộc đấu tranh của chủ nghĩa chủ quan, chống lại việc đưa chủ thể vào mối liên hệ chung giữa các khách thể? Tất nhiên là không, vì ý chí và hoạt động tự thân chúng là không quan trọng đối với thế giới quan. Toàn bộ vấn đề là ở chỗ ý chí và hoạt động ấy cần phải phục vụ những mục đích nào. Trong quá trình tìm kiếm thế giới quan trả lời cho chúng ta biết vấn đề về ý nghĩa của thế giới, chúng ta trước hết hỏi cuộc sống của chúng ta có giá trị hay không, chúng ta cần phải làm gì để nó có được giá trị như vậy. Nếu các mục đích của chủ thể không có giá trị, thì chúng không thể soi rọi được cuộc sống của chúng ta. Luận cứ cơ bản của chủ nghĩa chủ quan trong cuộc đấu tranh của nó chống lại chủ nghĩa khách quan là luận cứ cho rằng, chủ nghĩa khách quan tước mất giá trị của thế giới nhưng triết học chủ quan hóa dưới hình thức mà chúng ta trình bày nó cho tới nay, cũng hoàn toàn không có khả năng phát hiện ra giá trị của thế giới. Với tư cách ý chí và hoạt động, thế giới cũng là không thể hiểu được đối với chúng ta cho tới khi chúng ta chưa biết đến những giá trị của ý chí ấy và những cái phúc mà hoạt động ấy tạo ra. Dễ dàng vạch ra sai lầm cơ bản của chủ nghĩa chủ quan. Nó cho rằng, khi phổ biến phạm trù "chủ thể" vào toàn bộ hoạt động, nó đem lại ý nghĩa cho thế giới. Dường như có thể đạt được một điều gì đó theo con đường lượng tử hóa như vậy! "Cái Ngã" bao chứa vạn vật của thế giới cũng là vô nghĩa và không có bất kỳ giá trị nào như chủ thể người cá biệt. Do vậy, giống như chủ nghĩa khách quan, chủ nghĩa chủ quan không trả lời cho chúng ta biết vấn đề về mục đích của cuộc sống.

Song từ đó không suy ra rằng, triết học chủ quan hóa dưới mọi hình thức của nó đều là vô căn cứ như nhau, rằng sự phản đối của nó chống lại việc đưa "cái Ngã" của

chúng ta một cách vô điều kiện vào mối liên hệ giữa các khách thể không bao hàm hàng loạt động cơ hoàn toàn hợp lý. Hoàn toàn ngược lại. Nếu vấn đề về mục đích của cuộc sống trước hết đặt ra vấn đề về giá trị, vấn đề chúng ta cần phải làm gì, thì nó hoàn toàn không dừng lại ở đó: Chúng ta cần phải tiếp tục tự chất vấn bản thân chủ thể, với tư cách một khách thể đơn giản ở giữa những khách thể khác, có quan hệ như thế nào với những giá trị đem lại mục đích cho cuộc sống của nó, và mối liên hệ qua lại nào tồn tại giữa cuộc sống và những giá trị. Rốt cục vấn đề hiện thực hóa giá trị tất yếu sẽ xuất hiện, và các khái niệm "ý chí" và "hoạt động" có thể lại hóa ra là hữu ích ở đây. Nhưng khi đó nhu cầu đối với quan niệm mang tính chủ quan hóa về thế giới lại tăng lên và trong trường hợp này, chúng ta cần phải chỉ ra điều đó nhờ xuất phát từ vấn đề về giá trị. Như vậy, cần phải đặt ra vấn đề về mục đích của cuộc sống trước hết như là vấn đề về vai trò của các giá trị. Hoạt động và ý chí sẽ đến sau đó.

Vị tất còn có ai nghi ngờ rằng chỉnh thể thế giới là đối tượng của triết học, rằng triết học rốt cục hướng tới cái mà chúng ta gọi bằng danh từ "thế giới quan" không quan trọng nhưng dường như không thay thế được. Chỉ có khoa học đặt ra cho mình những vấn đề nhận thức quảng bác như vậy mới có thể được gọi là triết học. Đây là phương thức duy nhất để khu biệt nó với các khoa học chuyên ngành. Khái niệm về triết học là bất biến chỉ xét về phương diện này. Việc các thời đại khác không biết đến vấn đề về thế giới chỉ chứng tỏ chúng không phải là các thời đại triết học. Song để xác định vấn đề về thế giới là gì, chúng ta phải quan tâm đến hai nghĩa của danh từ "thế giới". Người nào hỏi về thế giới thì cũng tự đem mình đối lập với thế giới. "Tôi và thế giới", chúng ta nói, khi tất nhiên hiểu thế giới không phải là toàn bộ chỉnh thể thế giới, mà chỉ là một bộ phận của nó, cho dù đó là một bộ phận rất lớn. Nhưng ngoài ra, thế giới còn có thể được hiểu là toàn bộ thế giới trong tính chỉnh thể của nó, bao chứa vạn vật, tức cả tôi lẫn thế giới theo nghĩa hẹp, triết học hàm ý nói đến chính khái niệm thứ hai, rộng hơn này về thế giới. Như vậy, vấn đề về thế giới ẩn chứa trong quan hệ giữa "tôi" với "thế giới".

Đối với thế giới quan mong muốn thấu hiểu (chứ không phải là giải thích) thế giới thì sự thấu hiểu đơn giản về chủ thể là chưa đủ, nó cần phải xuất phát từ sự thấu hiểu các giá trị. Chỉ có việc giải quyết được vấn đề về giá trị mới cho phép tiếp cận với vấn đề về chủ thể có quan hệ một cách nào đó với các giá trị. Việc đơn giản đưa chủ thể vào mối liên hệ giữa các khách thể, vẫn chưa đủ để đấu tranh chống lại chủ nghĩa khách quan là chủ nghĩa thủ tiêu mục đích của cuộc sống. Đây chỉ là bộ phận phủ định của công việc. Chỉ căn cứ trên những kết quả mang tính phủ định thuần túy ấy, khái niệm về thế giới cùng với chủ nghĩa duy ý chí, chủ nghĩa tích cực và nguyên tắc về tự do của nó còn rất nghèo nàn đối với việc giải quyết những vấn đề về thế giới. Lẽ nào chúng ta sẽ đem lại tính chất tuyệt đối cho tính hiện thực của các khách thể, lẽ nào chúng ta lại giới hạn tính hiện thực ấy ở chủ thể thế giới, lẽ nào chúng ta lại coi khách thể hay hoạt động là cơ sở của thế giới – với cách đặt vấn đề như vậy thì chúng ta vẫn chưa trả lời cho vấn đề về giá trị của thế giới. Nếu mong muốn làm sáng tỏ mục đích của thế giới, chúng ta cần phải đặt một nền móng mang tính thực chứng cho chủ

thể. Nền móng này chỉ có thể là vương quốc giá trị và ý nghĩa, chứ không bao giờ lại là hiện thực của chủ nghĩa chủ quan.

Chỉ có tổng thể tồn tại và giá trị mới cấu thành cái xứng đáng với tên gọi là thế giới.

Những cái phúc và những đánh giá thực chất không phải là giá trị, chúng thể hiện là sự hợp nhất giá trị với hiện thực. Như vậy, bản thân các giá trị không có quan hệ với lĩnh vực các khách thể và lĩnh vực các chủ thể. Chúng cấu thành một vương quốc hoàn toàn độc lập, nằm ở bên ngoài khách thể và chủ thể. Như vậy, nếu thế giới cấu thành từ hiện thực và giá trị, thì vấn đề về thế giới thể hiện ở mâu thuẫn giữa hai vương quốc này. Mâu thuẫn này rộng hơn nhiều mâu thuẫn giữa khách thể và chủ thể. Các chủ thể cùng với các khách thể cấu thành một bộ phận của thế giới – hiện thực. Một bộ phận khác – những giá trị – đứng đối lập với chúng. Vấn đề về thế giới là vấn đề về quan hệ qua lại giữa hai bộ phận ấy và sự thống nhất có thể giữa chúng. Như vậy, việc mở rộng khái niệm triết học về thế giới dẫn tới việc đặt ra một vấn đề cơ bản mới. Triết học trước hết cần phải quan tâm tới việc giải quyết vấn đề đích thực này về thế giới, vấn đề về quan hệ của giá trị với hiện thực. Chỉ khi đó nó mới có thể đem lại thế giới quan thực sự quan trọng hơn sự giải thích đơn giản về hiện thực.

Chúng ta đã đi đến chỗ không thể đồng nhất các khái niệm về thế giới và hiện thực. Khái niệm như vậy về thế giới rõ ràng là hẹp, thậm chí khái niệm về hiện thực cũng tất yếu đòi hỏi khái niệm về giá trị. Đồng thời khái niệm về triết học cũng được làm sáng tỏ, quan hệ của nó với các khoa học chuyên ngành cũng trở nên rõ ràng. Tất cả những vấn đề thuần túy về tồn tại của hiện thực tất yếu chỉ có quan hệ với các bộ phận của hiện thực và do vậy, cấu thành đối tượng của các khoa học chuyên ngành. Các khoa học này cũng có thẩm quyền đánh giá và các phúc lợi; chúng nghiên cứu tất cả những đối tượng ấy bằng phương pháp khách quan hóa, điều này không gây ra một trở ngại nào, nếu bỏ qua vấn đề về vai trò của các giá trị gắn liền với những đánh giá và những phúc lợi ấy. Như vậy, tất cả mọi bộ phận của hiện thực đều có thể tuân thủ phương pháp khách quan hóa của các khoa học chuyên ngành. Do vậy, sử dụng hệ thuật ngữ của Hegel, có thể nói rằng, chủ nghĩa khách quan bị "vượt bỏ" (aufheben) trong các khoa học này. Không còn một vấn đề thuần túy nào về tồn tại nữa đối với triết học. Triết học bắt đầu ở nơi những vấn đề về giá trị xuất hiện. Sự khu biệt này cho phép chúng ta phân định rõ ràng giữa triết học và tri thức chuyên ngành. Phù hợp với điều đó thì phương pháp khách quan hóa cũng không có chỗ đứng trong triết học. Vấn đề về giá trị không thể được xem xét bằng phương pháp khách quan hóa. Do vậy, vấn đề về tính chỉnh thể của hiện thực cũng không thể được giải quyết bằng phương pháp này.

Vậy triết học sử dụng phương pháp nào? Nó có thể là phương pháp chủ quan hóa được không? Với tư cách khoa học chủ quan hóa về giá trị, triết học trong trường hợp này có mâu thuẫn với các khoa học chuyên ngành như các khoa học khách quan hóa về hiện thực hay không? Vì chỉ đề cập tới những giá trị tự thân chúng, nên chúng ta cần phải trả lời phủ định cho vấn đề này, như điều này trở nên rõ ràng nhờ những điều chúng ta đã nói về khái niệm "giá trị".

Những vấn đề của triết học thực chất là những vấn đề về giá trị. Song điều đó không có nghĩa rằng, học thuyết về giá trị cần phải hoàn toàn bỏ qua hiện thực. Ngược lại, chỉ sau khi lấy hiện thực làm xuất phát điểm thì nói chung mới có thể tìm ra được những giá trị trong toàn bộ tính đa dạng và tính quy định về mặt vật chất của chúng. Do vậy, khái niệm về hiện thực cũng có quan hệ với khái niệm về triết học như học thuyết về giá trị, cũng có liên hệ với những giá trị quan trọng đối với triết học, tức là khái niệm về phúc lợi. Thực ra, chúng ta sẽ hiểu được khái niệm "phúc lợi", nếu chúng ta nhớ rằng, bản chất của giá trị thể hiện ở vai trò của nó. Từ đó suy ra rằng, cái có ý nghĩa đối với học thuyết về giá trị là những giá trị kích thích kỳ vọng về vai trò, và chỉ trong lĩnh vực văn hóa thì mới có thể trực tiếp giáp mặt với hiện thực gắn liền với những giá trị có ý nghĩa như vậy. Văn hóa là tổng thể những phúc lợi, và chỉ với tư cách như vậy, nó mới có thể được thấu hiểu. Tính đa dạng của những giá trị được kết tinh trong những phúc lợi văn hóa. Sự phát triển của lịch sử chính là quá trình kết tinh như vậy.

Nhưng khái niệm về triết học không dừng lại ở khái niệm "học thuyết thuần túy về giá trị". Học thuyết về giá trị không giải quyết vấn đề tối hậu – vấn đề về sự thống nhất giữa giá trị và hiện thực, do vậy nhiệm vụ của triết học là tìm ra vương quốc thứ ba – vương quốc hợp nhất cả hai lĩnh vực cho tới nay vẫn bị xem xét một cách biệt lập có chủ ý. Nếu không thì triết học không thể đem lại cho chúng ta thế giới quan, tức sự lý giải mục đích của cuộc sống. Riêng quan niệm về giá trị là chưa đủ. Được chúng ta tách rời khỏi những phúc lợi văn hóa mang tính lịch sử và hệ thống hóa, những giá trị một lần nữa cần được gắn liền với cuộc sống hiện thực mà chúng ta tìm kiếm trong lịch sử một cách uổng công.

Trong các thời đại khác nhau, triết học hướng tới sự thống nhất giữa giá trị và hiện thực, thậm chí cả khi nó không biết nó làm gì và không thể biết, vì bản thân việc phân định giữa giá trị và hiện thực vẫn chưa diễn ra. Thậm chí có thể nói rằng, xét từ góc độ này, lần đầu tiên chúng ta mới hiểu được những chủ đề cơ bản của các hệ thống triết học, thường được gọi là siêu hình học và được đặc trưng bởi khát vọng vượt ra khỏi khuôn khổ của thế giới này. Học thuyết ý niệm của Platon có thể được sử dụng làm minh họa cổ điển cho loại siêu hình học như vậy, hơn nữa là nó đã trở thành khuôn mẫu cho đa số học thuyết siêu hình học sau này. Platon biến những giá trị có ý nghĩa thành hiện thực chân thực, và kiểu bản thể hóa giá trị như vậy rất thường xuyên được lặp lại, ví dụ như tính chất của thực tại được gán ghép cho luật tự nhiên. Trong trường hợp này, chúng ta có quan hệ với việc bản thể hóa giá trị lý luận "cái phổ biến". Song vì trong hiện thực cảm tính, chúng ta không thể có được sự thống nhất giữa giá trị và hiện thực. Không thể vì sự thống nhất như vậy phải mang tính phổ biến, mà hiện thực cảm tính không bao giờ mang tính phổ biến, – nên sự thống nhất cần tìm thấy tất yếu được chuyển dịch vào lĩnh vực nằm ở bên ngoài mọi kinh nghiệm, tức là vào lĩnh vực siêu hình. Hiện thực giá trị thống nhất thống trị vô hạn ở đây với tư cách là thực tại có giá trị tuyệt đối, là bản nguyên của vạn vật, là tiêu chí phổ biến về giá trị mà mọi cái có kỳ vọng trở nên phổ biến cần phải hướng tới.

Mục đích của hành vi trải nghiệm hay đánh giá không phải là tồn tại và giá trị của tồn tại, mà là ý nghĩa đối với giá trị ẩn náu trong hành vi trải nghiệm, do vậy là mối liên hệ và sự thống nhất của cả hai vương quốc. Phù hợp với điều đó, chúng ta biểu thị vương quốc thứ ba là vương quốc mục đích (ý nghĩa) để qua đó khu biệt nó với mọi tồn tại, việc thâm nhập vào vương quốc này được chúng ta biểu thị bằng một danh từ hoàn toàn xác định là "chú giải" để phân biệt với sự mô tả hay sự giải thích và với sự thấu hiểu mang tính chủ quan hóa về hiện thực.

Mục đích vốn có của hành vi đánh giá, một mặt, không phải là tồn tại tâm thần, vì nó vượt ra khỏi tồn tại đơn giản, chỉ ra vương quốc giá trị. Mặt khác, đây không phải là giá trị, vì nó chỉ ra những giá trị. Cuối cùng, chính nhờ vị trí đứng giữa của mình, nó gắn liền hai vương quốc bị chia rẽ – vương quốc giá trị và vương quốc hiện thực. Phù hợp với điều đó thì việc chú giải mục đích không phải là việc xác định tồn tại, cũng không phải là việc thấu hiểu giá trị, mà chỉ là việc đạt tới hành vi đánh giá chủ quan xét từ góc độ ý nghĩa của nó đối với giá trị, là việc đạt tới hành vi đánh giá như quan hệ chủ quan với cái có giá trị. Như vậy, giống như việc chúng ta khu biệt ba vương quốc: hiện thực, giá trị và mục đích, thì cũng cần phải khu biệt ba phương pháp khác nhau để đạt tới chúng: giải thích, thấu hiểu và chú giải.

Đó là cái duy nhất có tính triết học mà triết học có thể đem lại, sau khi các khoa học chuyên ngành về tồn tại, về nguyên tắc, đã tước mất của nó tất cả mọi bộ phận của hiện thực, do vậy là tất cả mọi vấn đề riêng biệt về hiện thực nhưng như khu biệt các nhiệm vụ của triết học như vậy hoàn toàn không làm giảm các thẩm quyền của nó. Vì toàn bộ công việc của các khoa học khách quan hóa về hiện thực, xét từ góc độ những giá trị lý luận đóng vai trò là cơ sở của chúng và nội dung lý luận vốn có của công việc ấy, tất yếu sẽ trở thành đối tượng nghiên cứu của triết học. Như vậy, tất cả những vấn đề về hiện thực mà trước kia được gắn liền với triết học và các khoa học hiện nay đang giải quyết một cách uổng công, vì những vấn đề ấy không giải quyết được từ góc độ hiện thực, – lại xuất hiện một lần nữa, nhưng đã dưới hình thức cải biến, mà chính là những vấn đề về các giá trị lý luận và mục đích, trong triết học chú giải mục đích. Nó biến mọi đối tượng giả tạo của nhận thức, cũng như tính chỉnh thể của hiện thực thành những nhiệm vụ tối hậu của nhận thức, còn những yêu cầu lý luận – thành các mục đích cần thiết, tức những giá trị của nhà lý luận. Như vậy, hoàn toàn thừa nhận tính độc lập của các khoa học chuyên ngành khách quan hóa về hiện thực, triết học vẫn không khước từ một lĩnh vực nào trước kia của mình. Thậm chí có thể nói rằng, triết học về giá trị khác với triết học trước kia là triết học cố gắng nhận thức hiện thực, chỉ ở chỗ nó rộng hơn triết học trước kia về mọi phương diện. Nó không những đã mở rộng khái niệm về thế giới nhờ đưa những giá trị và mục đích vào khái niệm ấy cùng với hiện thực, mà còn không giới hạn lĩnh vực giá trị ở những giá trị và mục đích lý luận của nhận thức. Với tư cách học thuyết về giá trị, triết học cần phải nắm bắt toàn bộ tính đa dạng của những phúc lợi văn hóa và thấu hiểu hệ thống giá trị với tư cách cơ sở của văn hóa. Phù hợp với điều đó, nó cũng cần phải gắn liền tất cả những giá trị ấy với hiện thực, tức chú giải mục đích những biểu hiện đa dạng của

cuộc sống, xét đến cùng, nó cần phải khám phá ra mục đích thống nhất chung của tồn tại người đa dạng. Triết học như vậy tất yếu cần phải lĩnh hội toàn bộ tính toàn vẹn của cuộc sống được lịch sử bộc lộ ra trong quá trình phát triển theo thời gian của nó, còn điều này mở ra cho chúng ta khả năng nhận thấy các mục đích và hoạt động văn hóa trong tương lai của nhân loại, tức những cái cần phải đến, chứ không phải là những cái tất yếu sẽ đến. Nếu hiểu mục đích là toàn bộ tính toàn vẹn của nó thể hiện ra nhờ hệ thống giá trị, thì khái niệm về mục đích sẽ đánh mất tính không có sức sống vốn có ở trên bề mặt của nó. Cũng hệt như vậy thì lo ngại rằng, triết học không còn có vấn đề nào nữa, cũng sẽ không còn gay gắt nữa, vì mọi vấn đề riêng biệt về hiện thực hoàn toàn được dành cho các khoa học chuyên ngành.

Không những học thuyết về giá trị mà sự chú giải giá trị căn cứ trên hệ thống giá trị cũng hoàn toàn không phải là một cái gì đó mới về nguyên tắc, chưa từng nghe thấy. Nói thực ra, triết học bao giờ cũng cố gắng chú giải mục đích, nhưng khi đó không những chú giải mục đích của các phương diện riêng biệt trong cuộc sống mà còn thâm nhập vào mục đích chung của cuộc sống chúng ta. Nhưng khi đó, các nhân tố khác bao giờ cũng tham gia vào việc chú giải mục đích, làm lu mờ bản chất đặc thù của nó và cản trở nhận thức rõ ràng về mục đích.

Phát triển khái niệm về thế giới, chúng ta cố gắng chứng minh rằng khái niệm này không phải cấu thành từ các chủ thể và khách thể, mà cấu thành từ ba vương quốc: hiện thực, giá trị và mục đích. Hiện thực hoàn toàn thuộc về các khoa học chuyên ngành khách quan hóa, phúc lợi và đánh giá của chủ thể cũng có quan hệ với chúng. Ngược lại, vấn đề về giá trị tự thân nó thuộc về triết học. Căn cứ trên sự thấu hiểu về giá trị, triết học sau đó sẽ hợp nhất hai vương quốc riêng biệt theo con đường chú giải mục đích mang tính nội tại đối với cuộc sống hiện thực. Từ mâu thuẫn mang tính nguyên tắc giữa hai loại hiện thực, mâu thuẫn trước kia giữa chủ thể và khách thể biến thành sự khác biệt không có ý nghĩa mang tính nguyên tắc ở trong cùng một lĩnh vực hiện thực khách quan. Nếu thế giới chỉ cấu thành từ hiện thực, thì chỉ có các khoa học khách quan hóa. Vì các khoa học khách quan hóa chia nhau toàn bộ hiện thực, nên triết học không còn chỗ ở, trong trường hợp như vậy sẽ không có triết học. Ngược lại, việc tách biệt các vấn đề về giá trị khỏi các vấn đề về hiện thực sẽ làm trong sạch và làm sáng tỏ những vấn đề đích thực của triết học, qua đó loại bỏ mọi lời buộc tội chống lại các khoa học khách quan hóa về việc chúng thủ tiêu mục đích của cuộc sống. Những mâu thuẫn trước kia giữa ý chí và biểu tượng, giữa hành động tích cực và sự chịu đựng thụ động, giữa thế giới bên ngoài và thế giới bên trong, giữa chủ nghĩa máy móc và mục đích luận sẽ mất đi ý nghĩa quyết định của mình trong các vấn đề thế giới quan. Đưa chủ thể hiện thực vào mối liên hệ giữa các khách thể, chúng ta hoàn toàn không động chạm đến ý nghĩa của các giá trị. Hạn chế chủ nghĩa khách quan ở lĩnh vực hiện thực, qua đó chúng ta chỉ kiện toàn nó. Ngược lại, phương pháp khách quan hóa hoàn toàn không giúp được gì chúng ta trong các vấn đề thế giới quan. Chúng ta cần phải xuất phát từ chủ thể ở đây. Nhưng ở đây, chúng ta không cố gắng thấu hiểu hiện thực bằng phương pháp chủ quan hóa, điều này sẽ dẫn chúng ta

đến cuộc tranh luận không chấm dứt và vô bổ với các khoa học riêng biệt. Chỉ có mục đích của các hành vi đánh giá chủ quan là quan trọng đối với chúng ta. Chúng ta cần phải chú giải mục đích của chủ thể và của các đánh giá chủ quan trong đời sống khoa học, nghệ thuật, xã hội, tôn giáo từ góc độ giá trị, cẩn thận né tránh bất kỳ sự thấu hiểu mang tính chủ quan hóa nào về hiện thực. Tư tưởng về hai chân lý đã biến mất như vậy; chúng ta không có quan hệ với cùng một dữ liệu được xử lý từ hai góc độ khác nhau. Cả hai phương pháp khác nhau của chúng ta cũng có quan hệ với các lĩnh vực khác nhau: Lĩnh vực tồn tại được xác định nhờ phương pháp khách quan hóa, lĩnh vực mục đích được chú giải nhờ phương pháp chủ quan hóa. Nhị nguyên luận không tránh khỏi đã đánh mất toàn bộ tính chất gay gắt của mình. Chỉ có như vậy thì chúng ta mới dung hòa được mâu thuẫn giữa khách thể và chủ thể và đi đến được một khái niệm thống nhất về thế giới, vì hướng tới sự thống nhất nói chung là có ý nghĩa trong khoa học. Phát triển khái niệm về triết học ở đây, chúng ta tất nhiên chỉ muốn chỉ ra khả năng của thế giới quan nói chung. Còn đi đến nó chỉ có thể theo con đường phát triển một hệ thống triết học toàn vẹn.

13. QUAN NIỆM CỦA SCHLICK MORITS (1882 – 1936)

Bước ngoặt trong triết học

Dần dần người ta đã đặt ra giải thưởng cho khảo luận tốt nhất về vấn đề: Triết học đã đạt được gì sau một giai đoạn nào đó? Giai đoạn này thường được đánh dấu bởi tên tuổi của một nhà tư tưởng vĩ đại nào đó, còn sự kết thúc của nó là thời "hiện tại". Khi đó, người ta giả định rằng, sự tiến bộ của triết học đến thời đại của nhà tư tưởng ấy là một điều hiển nhiên, còn đối với những thành tựu tiếp theo thì chưa rõ.

Những vấn đề tương tự biểu thị thái độ không tin tưởng rõ ràng đối với triết học ở giai đoạn vừa mới kết thúc. Có một ấn tượng rằng, chúng ta có quan hệ với việc trình bày vấn đề một cách che đậy: Có hay không sự tiến bộ nào đó của triết học ở giai đoạn ấy? Vì nếu chúng ta tin tưởng rằng có những thành tựu, thì chúng ta cũng phải biết chúng là gì.

Nếu chúng ta có thái độ ít hoài nghi hơn đối với quá khứ và nhận thấy hàng loạt phát triển trong nó, thì sự minh biện cho thái độ như vậy chỉ có thể là ý thức tôn kính cao cả mà chúng ta xem xét tất cả những gì có vị trí xứng đáng ở trong lịch sử. Ngoài ra, ít ra thì các nhà triết học cổ đã chứng tỏ năng lực có ảnh hưởng lịch sử của mình. Do vậy, những phán đoán về họ thường hàm ý nói đến ý nghĩa lịch sử của họ, chứ không phải ý nghĩa hiện thực của họ, đặc biệt nếu chúng ta không dũng cảm – như điều này thường xảy ra, phân biệt hai thứ đó.

Các nhà tư tưởng có năng lực nhất rất ít khi lại cho rằng các kết quả của triết lý trước kia, kể cả các khuôn mẫu kinh điển, là hiển nhiên. Điều đó được chứng minh vì dường như mỗi một hệ thống mới đều bắt đầu lại từ đầu – mỗi một nhà tư tưởng đều tìm kiếm cơ sở riêng của mình và không muốn đứng trên vai các bậc tiền bối. Descartes (không phải thiếu lý do) cảm nhận thấy rằng, ông bắt đầu tất cả mọi thứ một cách hoàn toàn mới; Spinoza cam kết rằng, hình thức toán học của ông (tất nhiên

là thứ yếu) là việc khám phá ra phương pháp triết học đích thực; Kant đã tin tưởng rằng, con đường ông tiến cử rốt cuộc sẽ biến triết học thành khoa học. Có thể liệt kê ra nhiều ví dụ, vì các nhà tư tưởng vĩ đại thực sự cố gắng tiến hành cải cách triệt để triết học và coi việc làm đó là một nhiệm vụ đặc biệt quan trọng.

Người ta thường mô tả đặc điểm này của triết học, thường ca thán về nó rằng, thảo luận một lần nữa về nó là vô bổ. Chủ nghĩa hoài nghi im lặng và sự kiềm chế phán đoán có cảm tưởng là thái độ duy nhất đúng đắn đối với vấn đề. Kinh nghiệm hai nghìn năm tất nhiên đã dạy rằng, không nên lĩnh hội nghiêm túc những thử nghiệm chấm dứt sự hỗn loạn của các hệ thống và thay đổi số phận của triết học. Việc chỉ ra thành công trong việc giải quyết những vấn đề nan giải nhất sẽ không thuyết phục được người hiểu biết; vì có nguy cơ là triết học không bao giờ đạt tới việc đặt ra những "vấn đề" đích thực.

Tôi nói về trạng thái hỗn loạn này của các lập trường triết học để không còn lại một sự nghi ngờ nào nữa, rằng tôi ý thức hoàn toàn rõ quy mô và ý nghĩa của quan điểm mà tôi sẽ trình bày. Tôi tin tưởng rằng, chúng ta đang trải qua một bước ngoặt mang tính quyết định trong triết học, và có thể minh biện ý kiến của chúng ta về sự cáo chung của xung đột vô bổ giữa các hệ thống bằng những luận cứ khách quan. Ngay bây giờ chúng ta đã có những phương pháp làm cho các xung đột ấy trở nên vô bổ về nguyên tắc, và chỉ còn cần áp dụng chúng một cách triệt để nhất.

Không có các phương thức nào khác để kiểm tra và khẳng định chân lý, ngoài quan sát và khoa học kinh nghiệm. Bất kỳ khoa học nào (nếu và vì chúng ta hiểu nó là nội dung, chứ không phải năng lực khám phá ra nó của con người) cũng là hệ thống những mệnh đề nhận thức, tức những khẳng định chân thực của kinh nghiệm. Tất cả mọi khoa học, kể cả những lời khẳng định trong sinh hoạt hàng ngày, đều là hệ thống những nhận thức. Không có một lĩnh vực các chân lý "triết học" nào đó. Triết học không phải là hệ thống những khẳng định; nó không phải là khoa học.

Vậy khi đó nó là gì? Tất nhiên, nó không phải là khoa học, song nó vẫn là một cái gì đó đáng kể và quan trọng hơn nhiều, và giống như trước kia, nó vẫn xứng đáng với tên gọi là Nữ hoàng Khoa học nhưng không thấy ở đâu lại ghi nhận rằng bản thân Nữ hoàng Khoa học cần phải là khoa học. Bước ngoặt đang diễn ra có đặc trưng là chúng ta nhận thấy triết học không phải là hệ thống những nhận thức, mà là hệ thống những *hành động*; triết học – hoạt động cho phép phát hiện ra hay xác định nghĩa của các mệnh đề. Nhờ có triết học mà các mệnh đề được giải thích, nhờ có khoa học mà chúng được kiểm chứng. Khoa học quan tâm đến tính chân thực của các mệnh đề, còn triết học – đến cái chúng biểu thị trên thực tế. Tất nhiên, nội dung, linh hồn và tinh thần của khoa học thể hiện ở chỗ các mệnh đề của nó biểu thị cái gì trên thực tế. Như vậy, hoạt động triết học nhằm đem lại nội dung là nguyên lý của toàn bộ tri thức khoa học. Trước kia, người ta cũng đã hiểu được điều này khi nói rằng triết học vừa là nền móng, vừa là cái nóc của toà nhà khoa học. Thực ra, người ta đã quan niệm sai lầm rằng, nền móng cấu thành từ những mệnh đề "triết học" – những mệnh đề của lý luận nhận thức, còn cái nóc nhà – những mệnh đề triết học được gọi là siêu hình học.

Dễ dàng nhận thấy rằng, nhiệm vụ của triết học không bao gồm việc hình thành những mệnh đề – việc đem lại nội dung cho các mệnh đề không thể được thực hiện nhờ bản thân các mệnh đề. Vì giả sử, nếu tôi nói về nội dung lời nói của tôi nhờ áp dụng những mệnh đề và những định nghĩa mang tính lý giải, tức nhờ những lời nói khác, thì lại cần phải hỏi về nội dung của những lời nói mang tính lý giải,... Điều này không thể kéo dài vô hạn, và rốt cuộc, bao giờ cũng đi đến chỗ chỉ ra cái gì được hàm ý nói đến, và như vậy, đi đến những hành vi hiện thực; song bản thân những hành vi này không thể tiếp tục được lý giải, và chúng cũng không cần được lý giải. Như vậy, việc dứt khóat đem lại nội dung bao giờ cũng diễn ra nhờ *hành vi*. Chính hành vi hay hành động cấu thành hoạt động triết học.

Một trong những sai lầm nghiêm trọng nhất của quá khứ là niềm tin rằng, nghĩa hiện thực và nội dung đích thực được trình bày chính xác dưới dạng các mệnh đề, và do vậy, có thể được tái hiện trong các mệnh đề nhận thức. Đây là sai lầm của "siêu hình học". Nỗ lực của các nhà siêu hình học bao giờ cũng định hướng vào một mục đích vô nghĩa – biểu thị chất lượng thuần túy ("bản chất" của các vật) nhờ các mệnh đề nhận thức, tức nói ra những điều không nói ra được. Chất lượng không thể "nói ra được". Chúng chỉ có thể được chỉ ra trong kinh nghiệm. Song nhận thức hoàn toàn không có quan hệ với sự chỉ ra ấy.

Như vậy, siêu hình học tiêu vong không phải vì lý tính con người không có khả năng giải quyết những vấn đề của nó (ví dụ, Kant đã nghĩ như vậy), mà vì không có những vấn đề như vậy. Việc phát hiện ra những sai lầm trong việc trình bày vấn đề này cũng làm sáng tỏ lịch sử các cuộc tranh luận siêu hình học.

Nếu quan điểm của chúng ta đúng về căn bản, thì chúng ta cần phải có khả năng luận chứng nó cả về mặt lịch sử. Cần phải giải thích sự thay đổi về nội dung của danh từ "triết học".

Vấn đề ở đây là như vậy. Nếu ở thời cổ (và thậm chí cho tới gần đây), triết học được coi là cái đồng nhất với mọi nghiên cứu khoa học lý thuyết thuần túy, thì điều đó cho thấy một thực tế là bản thân khoa học có khả năng hoàn thành nhiệm vụ làm sáng tỏ những khái niệm cơ bản của mình. Việc giải phóng các khoa học chuyên ngành khỏi triết học chứng minh rằng, nội dung của một số khái niệm cơ bản đã trở nên đủ rõ ràng để tiếp tục đảm bảo sử dụng thành công chúng. Nếu hiện nay đạo đức học và thẩm mỹ học, tâm lý học cũng thường được coi là các phân nhánh của triết học, thì điều đó có nghĩa chúng chưa có các khái niệm cơ bản đủ rõ ràng, nỗ lực của chúng cho tới nay vẫn chủ yếu định hướng vào *nội dung* của những khẳng định của bản thân. Cuối cùng, nếu ở bên trong khoa học đã hình thành bỗng dưng xuất hiện sự cần thiết phải xem xét lại nội dung chân thực của các khái niệm cơ bản và nhờ đó đạt được sự thấu hiểu sâu sắc hơn về nội dung của chúng, thì điều đó ngay lập tức được hiểu là một thành tựu triết học kiệt xuất. Ví dụ, tất cả đều nhất trí rằng công việc của Einstein nhằm phân tích nội dung của những khẳng định về thời gian và không gian là một thành tựu triết học. Ở đây, chúng ta cần phải bổ sung rằng, những bước tiến mang tính quyết định và vạch thời đại trong khoa học bao giờ cũng có tính chất như vậy; chúng

đòi hỏi phải làm sáng tỏ nội dung của những khẳng định cơ bản, và chỉ có người nào thành công trong công việc này thì mới có năng lực hoạt động triết học. Nhà nghiên cứu vĩ đại bao giờ cũng là nhà triết học.

Tên gọi "triết học" cũng thường được áp dụng vào những hành động định hướng không phải vào nhận thức thuần túy, mà vào lối ứng xử trong cuộc sống. Điều này là hoàn toàn dễ hiểu. Vì con người thông thái chỉ vượt lên trên đám đông không khôn ngoan ở chỗ có thể chỉ ra nội dung của những lời khẳng định và của những vấn đề có liên quan đến quan hệ sinh hoạt, sự kiện và mong muốn.

Bước ngoặt trong triết học cũng có nghĩa là việc khước từ triệt để các con đường sai lầm đã được vạch ra ở nửa sau thế kỷ XIX và đã dẫn đến những đánh giá hoàn toàn sai lầm về triết học. Tôi muốn nói đến quan niệm về tính chất quy nạp của triết học và tương ứng là sự tin tưởng rằng, triết học hoàn toàn cấu thành từ những mệnh đề có tính chân thực giả định. Tư tưởng cho rằng, các mệnh đề của triết học chỉ mang tính có thể chân thực, không phổ biến ở trong quá khứ. Các nhà tư tưởng quá khứ đã bác bỏ tư tưởng như vậy như tư tưởng không dung hòa được với những ưu điểm của triết học, và điều này cho thấy cảm giác mang tính bản năng lành mạnh rằng, triết học cần phải quan tâm tới việc tìm tòi những cơ sở tối hậu của nhận thức. Mặt trái của đồng tiền là giáo điều cho rằng triết học tìm kiếm những tiên đề *tiên nghiệm* tuyệt đối chân thực; chúng ta cần phải xem xét điều này như biểu thị hoàn toàn không đạt của bản năng nêu trên, đặc biệt là xét từ góc độ triết học không cấu thành từ những mệnh đề. Song chúng ta cũng vẫn tin tưởng vào ưu điểm của triết học và coi tính không đáng tin cậy và tính tương đối là không dung hòa được với nó; chúng ta vui mừng vì bước ngoặt mang tính quyết định không cho phép có những quan điểm như vậy. Vì các khái niệm "tương đối" và "không đáng tin cậy" thường không được áp dụng vào những hành động cấu thành triết học. Triết học cần phải xác định nội dung của các mệnh đề như một cái tối hậu. Hoặc là chúng ta có nội dung này và khi đó chúng ta biết mệnh đề này có nghĩa gì, hoặc là chúng ta không có hiểu biết như vậy và khi đó chúng ta có quan hệ với những từ ngữ trống rỗng, chứ hoàn toàn không phải với các mệnh đề. Hoàn toàn không có cái gì đứng ở giữa, không thể nói đến "tính tương đối". Như vậy, sau khi thực hiện xong bước ngoặt, triết học chứng minh tính chất đáng tin cậy của những mệnh đề của mình một cách rõ ràng hơn trước kia.

Chỉ có bước ngoặt như vậy mới có thể chấm dứt được cuộc tranh luận giữa các hệ thống. Tôi xin nhắc lại: Nhờ quan niệm mới mà chúng ta mới có thể coi cuộc tranh luận này thực sự chấm dứt.

Tất nhiên, còn nhiều khái niệm nữa về vận động. Nhiều nhà triết học vẫn sẽ đi lang thang theo các con đường vòng vèo và thảo luận những vấn đề giả danh cũ kỹ. Nhưng rốt cuộc, người ta sẽ không còn lắng nghe họ nữa: Họ sẽ làm cho chúng ta nhớ đến các diễn viên tiếp tục diễn khi không còn khán giả. Khi đó sẽ không còn cần phải thảo luận những "vấn đề triết học" đặc biệt nào đó, vì có thể nói một cách triết học về những vấn đề nào tùy ý, tức thảo luận chúng một cách rõ ràng và có suy xét.

14. QUAN NIỆM CỦA SPET GUSTAV GUSTAVOVICH (1879 – 1937)

Thông thái hay lý tính

1) Cần phân biệt cẩn thận giữa triết học như *tri thức thuần túy với triết học khoa học*. Triết học khoa học được định nghĩa theo con đường phủ định, một cách trái ngược với triết học phi khoa học – triết học "siêu hình", không đích thực, *triết học giả danh*. Thoạt nhìn có thể có cảm tưởng rằng việc xác định như vậy các nhiệm vụ của triết học do tính khiêm tốn khoa học quy định, nhưng khi xem xét kỹ lưỡng hơn thì dễ dàng nhận thấy rằng, trên thực tế, chúng ta bắt gặp một kiểu tự hoài nghi độc đáo. Đứng đằng sau sự tự khu biệt của triết học khoa học có thể là những kỳ vọng to tát: Với kỳ vọng trở thành triết học "khoa học", nó coi chuẩn tắc là các thủ thuật và các phương pháp của một lĩnh vực tri thức khoa học nào đó, và như vậy, nó quyết định giải quyết những vấn đề về thế giới bằng những phương tiện thiên hựu nào đó. Xét về nhiệm vụ của mình, triết học khoa học hóa ra là vô căn cứ, – chỉ có một trong hai: Hoặc là nó nhân đôi một cách vô bổ giải pháp khoa học cho các vấn đề, hoặc là nó vượt ra ngoài giới hạn của các khoa học riêng biệt và quyết định giải quyết những vấn đề không thuộc thẩm quyền của khoa học bằng các phương tiện khoa học. Trên thực tế, nó đi theo con đường cuối cùng này. Sau khi coi một khoa học chuyên ngành nào đó là khuôn mẫu về nhận thức khoa học, nó lập tức vượt ra khỏi khuôn khổ của khoa học ấy và đầu tiên cố gắng giải quyết vấn đề của các khoa học khác bằng thuật ngữ của khoa học ấy, sau đó là những vấn đề mà các khoa học đó không có ý định giải quyết, do tính hạn chế của kinh nghiệm chúng ta, hay do những vấn đề ấy không giải quyết được về nguyên tắc đối với chúng. Tiếp theo, việc lựa chọn khoa học nào làm khuôn mẫu là không quan trọng, triết học khoa học tất yếu hoàn thành công việc mà ý nghĩa của công việc ấy bị chính nó phủ định, – bản thân nó trở thành triết học không đích thực, "siêu hình", giả triết học. Tôi coi giả triết học là: 1) Các ảo tưởng thực chứng chủ nghĩa về sự "tổng hợp" mọi tri thức theo khuôn mẫu của một khoa học chuyên ngành nào đó, 2) Các ảo tưởng thần thoại và siêu hình theo nghĩa hẹp, được khoác cái vỏ là các hình thức giống khoa học, 3) Các ảo tưởng thần học bao bọc tín ngưỡng và các giáo lý tự ý quảng cáo dưới hình thức giống khoa học, 4) Mọi loại ảo tưởng nhận thức luận. Tất cả chúng đều có một điểm chung: Đem lại hình thức giống khoa học cho các ảo tưởng của mình và đặt tên cho nó là triết học. Vì tất cả những ảo tưởng ấy đều vượt ra ngoài giới hạn nghiêm ngặt của khoa học, nên chúng theo nghĩa rộng có thể được gọi là *siêu hình học*. Với tư cách sáng tạo tự do của cá nhân, siêu hình học có thể biểu thị *trải nghiệm* triết học chân thực và với nghĩa đó, tất nhiên là hoàn toàn không nên bị hạn chế khi nó chưa có kỳ vọng về "tính khoa học". Do vậy, giả triết học là siêu hình học theo nghĩa rộng, có kỳ vọng trở thành khoa học chính xác. Và chỉ trong trường hợp hiếm hoi ấy, khi mà thuật ngữ "siêu hình học" được chủ ý và tùy tiện sử dụng với tư cách là *từ đồng nghĩa* với triết học như một khoa học thuần túy, siêu hình học không phù hợp với định nghĩa đó. Như vậy, chủ nghĩa cơ giới, thuyết động lực, chủ nghĩa sinh học (thuyết tiến hóa), chủ nghĩa chủ quan (chủ

nghĩa tâm lý, chủ nghĩa nhận thức luận), chủ nghĩa lịch sử và những trào lưu tương tự của triết học khoa học về nguyên tắc là không khác với các học thuyết siêu hình học, ví dụ như chủ nghĩa duy vật, chủ nghĩa duy linh, nhất nguyên luận, cùng với những biến tướng của chúng: Chủ nghĩa duy vật cơ giới, chủ nghĩa duy vật chủ trí, chủ nghĩa duy vật tiến hóa, chủ nghĩa duy vật lịch sử, chủ nghĩa duy linh chủ trí, chủ nghĩa duy linh duy ý chí, nhất nguyên luận duy tâm, nhất nguyên luận duy thực,... Những trào lưu đa dạng này của triết học khoa học tước mất của nó những cơ sở thống nhất, và chúng ta chỉ có thể nói về một loại hình thống nhất của nó. Với tính đa dạng của các trào lưu, nó bị phân chia; mỗi một trào lưu trong nó đều có quan hệ theo lối phủ định đối với các trào lưu khác; đây thực chất là triết học không khoan dung.

Với tư cách tri thức thuần túy, triết học có những nhiệm vụ tích cực và được xây dựng trên các cơ sở vững chắc. Vốn có chủ ý thống nhất, nó cũng nhất quán trên con đường đi của mình. Nó có thể mang tính kiêu kỳ, khi tuyên bố đối tượng nghiên cứu của mình là *vạn vật*, nhưng phương pháp chặt chẽ và những đòi hỏi cao của nó đối với việc hoàn thành các nhiệm vụ của mình, cho thấy rõ và chính xác giới hạn của nó. Các nhiệm vụ của nó được quy định bởi đối tượng của nó, đối tượng này khác với đối tượng của các loại nhận thức khác – nhận thức khoa học, cũng như nhận thức phi khoa học. Sự tự khu biệt của nó là chân thực và rõ ràng; xét về mặt kinh nghiệm, nó bị giới hạn ở mức độ năng lực của con người chúng ta, với nghĩa đó thì nó không có giới hạn vì sự phát triển của các năng lực ấy là vô hạn; về nguyên tắc, nó bị giới hạn ở chỗ nó không thể giải quyết những vấn đề không thể giải quyết được bằng các phương pháp chặt chẽ của nó, nhưng nó không có giới hạn cả theo nghĩa này, vì nội dung đối tượng của nó là vô hạn. Với tư cách tri thức thuần thuý, triết học không tự đem mình đối lập với các khoa học khác nhờ địa vị đặc biệt của mình, vì bản thân nó là khoa học; hệt như vậy, với tư cách một bộ phận, chứ không phải mâu thuẫn, nó giữ một vị trí xác định *trong chỉnh thể* triết học được hiểu theo nghĩa rộng, tức gồm có tri thức chặt chẽ, "siêu hình học" và "cuộc sống". "Sự thông thái", một mặt giả triết học, mặt khác thực chất là những sự cám dỗ thông thường đối với triết học như tri thức, nhưng khi tuân thủ nghiêm ngặt con đường của mình, nó giữ một lập trường xác định đối với chúng. Trong lịch sử đã có không ít trường hợp triết học đã phải đầu hàng những sự cám dỗ ấy, và khi đó nó trở nên nực cười, cố gắng áp dụng tính chặt chẽ của mình ở nơi không có chỗ dành cho nó. Nhưng tất nhiên, không phải nhờ phủ định một cách mù quáng giả triết học hay sự thông thái mà triết học, với tư cách tri thức, có thể kiện toàn địa vị của mình, mà chỉ nhờ việc làm sáng tỏ nội dung và quan hệ riêng của mình với chỉnh thể và các bộ phận khác của triết học theo nghĩa rộng của từ.

Trong quá trình vận động tư tưởng của loài người, không một khoa học nào có thể tồn tại thiếu bạn đồng hành – kẻ xa lạ kỳ lạ và bí ẩn: Những người tìm kiếm thuốc trường sinh, các nhà ma thuật, các pháp sư, các thày mo,... Khoa học nhất quyết và dứt khoát giải phóng cộng đồng khoa học khỏi những kẻ gian hùng ngu dốt. Triết học có thuật giả kim, thuật chiêm tinh và ma thuật của mình. Chúng đã để lại lớp vỏ đen tối ở nó; triết học, với tư cách tri thức, có nghĩa vụ trực tiếp là tự tẩy rửa mình khỏi cái

vỏ ấy và công khai chỉ ra các mục đích và chủ ý đích thực của mình. Vào giai đoạn xem xét lại các con đường và các phương pháp khoa học hiện nay, đôi khi chúng ta buộc phải nghe thấy những lời ca thán rằng, khoa học đã uổng công khi loại bỏ vấn đề "thuật giả kim", vì vấn đề đó lại xuất hiện khi khoa học có thái độ nghiêm túc đối với nghĩa vụ của mình. Nhưng khoa học không nên vội vàng. Người ta nói, những vấn đề bị quẳng bỏ thì nay lại nổi lên. Tức là chúng dẫu sao vẫn nổi lên! Nhưng nếu đòi hỏi phải rút đạo đức ra từ đó, thì nó chỉ thể hiện ở chỗ việc tẩy rửa khoa học không nên diễn ra theo con đường phủ định sạch trơn, khoa học cần phải trở nên chặt chẽ và thận trọng hơn. Do vậy, triết học, với tư cách tri thức, có các nhiệm vụ mang tính chất xây dựng quan trọng, nhưng nó cũng có các nhiệm vụ lịch sử và phê phán không kém phần quan trọng. Xuất phát điểm của nó cần phải là việc chỉ ra chính xác các mục đích của mình và các phương tiện nó sử dụng để thực hiện chúng, cũng như phải chỉ ra chính xác thành phần của mình, tức các cơ quan cần hoàn thành những mục đích nó đặt ra cho mình. Vốn là một bộ phận trong chỉnh thể lớn hơn, bản thân triết học, với tư cách tri thức, cấu thành một chỉnh thể bao gồm một số *khoa học triết học*.

2) Văn hóa của chúng ta, xét về cội nguồn là văn hóa Địa Trung Hải, còn bây giờ là văn hóa toàn cầu, – nói chung, được định hướng bởi hai yếu tố – phương Đông và châu Âu. Trong sự đối lập này, tôi sử dụng tên gọi *châu Âu* theo nghĩa hẹp của từ là sáng tạo độc lập của các dân tộc sống ở châu Âu. Có thể nhận thấy sự sáng tạo độc lập này trong văn hóa của người châu Âu chỉ trước khi có sự phổ biến Kitô giáo ở châu Âu, tức chủ yếu là *các tư tưởng* Kitô giáo, *hệ tư tưởng* Kitô giáo và "thế giới quan" Kitô giáo. Lẽ nào còn có thể hoài nghi rằng ở đó, ở châu Âu tiền Kitô giáo, chúng ta có thể tìm thấy dấu vết và âm hưởng có nguồn gốc phương Đông, hệt như vậy thì một điều hiển nhiên là một cái gì đó mới mẻ, riêng của mình đã được tạo dựng ở mảnh đất mới. Châu Âu hiểu theo nghĩa rộng, đặc biệt là trong suốt 20 thế kỷ gần đây, bao hàm trong mình nhiều cái phương Đông, do vậy sự đối lập giữa Đông và Tây trở nên vô nghĩa. Dù sao thì việc tách biệt các thành tố nêu trên trong thành phần văn hóa của chúng ta cũng là một công việc nan giải, đòi hỏi phải được quan tâm nhiều hơn và vẫn còn bỏ ngỏ. Do vậy, cần nhìn nhận những giải thích ở dưới chỉ như là xu hướng.

Chính phương Đông là quê hương của sự thông thái, của mọi truyện cổ tích, truyền thuyết và thần thoại. Phương Đông đã *trải nghiệm* chúng, được chúng nuôi dưỡng và biểu thị. Nó không biết đến *sự phản tư* là gì; đời sống trí tuệ là một cái xa lạ đối với nó; nó khó phân biệt lao động đầu óc với lao động chân tay nặng nhọc, nó nghỉ ngơi khi không đòi hỏi phải căng thẳng về mặt trí tuệ; sự lười nhác về trí tuệ là bản chất và đức hạnh của nó. Chủ nghĩa châu Âu thuần túy được thức tỉnh vào thời điểm tia ánh sáng phản tư đầu tiên đã soi rọi cho con người thấy những trải nghiệm của bản thân con người. Châu Âu – đó là sự căng thẳng về trí tuệ, nhưng không phải là lao động, mà là sự "nghỉ ngơi", là sự khoan khoái và là ngày hội; điều quý giá nhất đối với nó – sáng tạo tư tưởng; và không một lực lượng nào – gươm lẫn sự truyền giáo – có thể thủ tiêu được *khát vọng tư duy* có trong con người châu Âu. Châu Âu trải nghiệm những truyện cổ tích, những truyền thuyết và thần thoại không ít hơn phương Đông, nhưng

nó *không chỉ* trải nghiệm chúng, mà còn *nghĩ ra* chúng. *Bi kịch*, hình thức cao nhất của phản tư nghệ thuật – cho thấy nó đã trải nghiệm và nghĩ ra chúng một cách sâu sắc như thế nào. Nói chung, tạo phẩm này của nó – các phương hướng phản tư cơ bản: Nghệ thuật chặt chẽ và tri thức thuần túy chặt chẽ. "Nghệ thuật chặt chẽ" thường là cái đồng nghĩa với "nghệ thuật cổ đại", tức nghệ thuật châu Âu. Chúng ta đến với "khoa học chặt chẽ" muộn hơn, khi mà châu Âu được "định hướng", khi Kitô giáo dẫn dắt lịch sử của nó. Nhưng lẽ nào còn cần phải nhớ đến thời điểm triết học bắt đầu bộc lộ khát vọng trở thành khoa học, còn khoa học đã trở thành khoa học chặt chẽ?

Triết học, với tư cách tri thức thuần túy, là sản phẩm của châu Âu đa thần giáo cổ đại, tức châu Âu theo nghĩa hẹp và chính xác hơn của chúng ta. Yếu tố phương Đông đã gạt nó xuống hàng thứ yếu của lịch sử suốt một thời gian dài, nhưng đã không thể thủ tiêu hoàn toàn nó, ngược lại, bản thân yếu tố phương Đông đã tiếp thu nhiều cái xa lạ với nó từ châu Âu. Thời điểm Phục hưng các khoa học và nghệ thuật đã đến, và châu Âu đã bộc lộ công khai và toàn bộ bản thân mình và những cái riêng của mình – tất cả những cái vẫn cháy âm ỉ nhưng chưa bao giờ tắt ngấm dù một khoảnh khắc. Triết học chưa bao giờ không còn là triết học, triết học Trung cổ phong phú không kém gì triết học cận đại, trong triết học châu Âu Trung cổ có thể khám phá ra tất cả những yếu tố có trong triết học trước nó và sau nó – vấn đề chỉ là ở chỗ Phục hưng một lần nữa lại đặt lên hàng đầu lịch sử những cái là tạo phẩm thuần túy châu Âu và những cái đã bị trung cổ Kitô giáo gạt xuống hàng thứ yếu. Công nghiệp được Phục hưng khởi xướng vẫn chưa được tiến hành đến cùng. Thời cận đại là thời kỳ đấu tranh kết thúc giữa phương Đông và phương Tây. Cán cân lịch sử nghiêng về bên nào? Văn hóa châu Âu theo nghĩa rộng bây giờ là văn hóa thế giới, cuộc đấu tranh đang nói tới vượt ra xa khỏi không gian địa lý được gọi là "châu Âu". Phương Đông ngày càng được *trải nghiệm* ít hơn và được *nghiên cứu* nhiều hơn. Bản thân phương Đông có được năng lực phản tư và ít nhất cũng ngày càng tôi luyện nó. Triết học theo quan niệm châu Âu trở thành tài sản của thế giới. Cần phải ý thức rõ cái gì cấu thành những dấu hiệu cơ bản của nó và mục đích của bản thân nó là gì.

Triết học, với tư cách tri thức thuần túy, là triết học châu Âu thuần túy, con đẻ của châu Âu. Một điều kỳ lạ là trong suốt toàn bộ lịch sử của mình, triết học này đã hiểu các nhiệm vụ của mình một cách hoàn toàn bất biến, đã hoàn thành chúng một cách hoàn toàn nhất quán, đã quay lại với chúng một cách trực tiếp khi sự cám dỗ của truyện cổ tích và sự thông thái lôi kéo nó khỏi con đường đúng đắn hay khi chủ nghĩa cuồng tín phương Đông ngăn chặn nó đi theo con đường này. Ngay vào thời điểm xuất hiện của mình, nó đã xác định được đối tượng của mình và trình bày khá rõ phương pháp độc đáo dẫn tới việc phát hiện ra và làm sáng tỏ đối tượng ấy. Cần phải coi thời điểm ra đời của triết học với tư cách tri thức, của triết học theo quan niệm và theo nghĩa là tư tưởng châu Âu thuần túy, là thời điểm *tư tưởng* ấy lần đầu tiên đã hướng nhãn quan phản tư của mình *vào bản thân tư tưởng*.

Theo Platon, *Parmenide vĩ đại* là nhà triết học châu Âu *đầu tiên*. Chúng ta nhận thấy ông đã phân biệt rõ ràng giữa triết học như tri thức thuần túy với giả triết học như

truyện cổ tích, thần thoại, "dư luận", vì chúng có kỳ vọng về địa vị của triết học. Ông xác định chính xác đối tượng đặc thù của triết học và phát hiện ra con đường mà triết học có nhiệm vụ phải giải quyết vấn đề về đối tượng ấy. Hai bộ phận trong trường ca của Parmenide dễ dàng hợp nhất với nhau, nếu nhìn nhận bộ phận thứ nhất như việc khẳng định các nguyên tắc của *triết học như tri thức thuần túy*, còn bộ phận thứ hai – như việc đánh giá *giả triết học*, hay ít nhất cũng như việc mô tả một trong các loại hình đầu tiên và phổ biến nhất của giả triết học. Cả hai bộ phận không loại trừ lẫn nhau, không nằm trong quan hệ đối lập với nhau, như người ta thường quan niệm. Chân lý là chân lý, những mối liên hệ và quan hệ của nó là chân thực; vẻ bề ngoài là vẻ bề ngoài, những mối liên hệ và quan hệ của nó là ngẫu nhiên, "khả thể" và có bản chất của giả thuyết. Mỗi cái đều có cái riêng của mình. Không nên nghĩ rằng sự ốm yếu ngự trị trong lĩnh vực chân lý giống như trong đầu óc chúng ta đang hướng vào lĩnh vực ấy; và cũng không nên nghĩ rằng chúng ta đưa một trật tự chặt chẽ và tuyệt đối vào lĩnh vực vẻ bề ngoài ngẫu nhiên và vô trật tự. Nói cách khác, không nên nhìn nhận chân lý như "dư luận", còn "dư luận" như chân lý. Đây là những sai lầm của chúng ta, khi chúng ta tuyên bố chân lý là tương đối, còn dư luận lại là chân lý. Trên thực tế, tôi nhắc lại, chân lý chân thực tự thân nó, như nó tồn tại, còn vẻ bề ngoài chỉ tồn tại đối với chúng ta, như nó bộc lộ ra.

"Bạn cần phải hiểu tất cả, – Parmenide nói, – cả trái tim không lay chuyển được của Chân lý hoàn hảo, cả ý kiến của những người đã chết, mà trong đó, không có tính xác thực chân chính".

3) Đối tượng của triết học như tri thức, do vậy, là chân lý, tức là cái đang tồn tại, là *tồn tại*. Không phải một dạng nào đó của tồn tại cụ thể, mà bản thân tồn tại tự thân nó, bản chất của nó, tức là tồn tại trong sự đối lập của nó với không – tồn tại. Cho dù chúng ta có cảm tưởng khái niệm như vậy về tồn tại là mang tính "hình thức", song nó vẫn là đối tượng độc lập và độc đáo đối với nhận thức. Tồn tại là những cái đang hiện hữu, mặt đối lập của nó – cái đang không hiện hữu, sau đó là những cái đứng trên và đứng ngoài cái đang hiện hữu, là những cái chưa hiện hữu, là những cái đang diễn ra, đang bộc lộ ra và lại biến mất, là cái vẻ bề ngoài. "Cần phải nói, – Parmenide khẳng định, – và tư duy về tồn tại của cái đang hiện hữu, có tồn tại, còn không có cái là hư vô".

Điều đó là rõ ràng, song nó vẫn chưa hoàn toàn quyết định triết học là tri thức, cũng như chưa chỉ ra chúng ta sẽ đi đến nhận thức về *tồn tại* như thế nào. Vả lại có thể là chúng ta thực sự sẽ đi đến nó nhờ nghiên cứu những dạng riêng tư, "kinh nghiệm", "vẻ bề ngoài" của nó, chẳng hạn như thông qua khái quát và trừu tượng. Nhưng tất nhiên, đó không phải là con đường triết học, đó là con đường trực tiếp của "dư luận". Như tôi đã chỉ ra, triết học như tri thức được ý thức khi chúng ta định hướng tư duy của mình vào bản thân tư duy. Tồn tại, với tư cách cái đang hiện hữu, với tư cách chân lý, được nghiên cứu một cách đích thực về mặt triết học khi sự phản tư của chúng ta định hướng vào bản thân tư duy về tồn tại. Nhưng đối với tư duy thì tư duy mở ra ở trong bản thân mình, trong bản chất đích thực của mình, chứ không phải là cái đang xuất hiện và diễn ra, "chúng ta cảm thấy", – ở đây là "trái tim không lay

chuyển được của Chân lý hoàn hảo". Tồn tại tự thân nó là tồn tại, và chỉ có vậy. Chỉ thông qua tư duy thì tồn tại mới trở thành đối tượng của tư duy và do vậy, mới trở thành đối tượng của triết học như tri thức. Cần phải ý thức được rằng tồn tại, xét về mặt triết học, chỉ hiện hữu thông qua tư duy, rằng đối tượng của tư duy và đối tượng của tồn tại là *một* đối tượng. "Tư duy và tồn tại, – theo Parmenide, – là một". Hay ông nói rõ hơn: "Tư duy và cái tư duy định hướng vào là một; không có tồn tại mà tư duy lệ thuộc vào đó, thì cũng không có tư duy". Như vậy, không những đối tượng của tồn tại là đối tượng của tư duy đối với triết học, tư duy mà triết học định hướng vào, tất yếu là tư duy về đối tượng, do vậy, không có tư duy "không về cái gì". Triết học như tri thức ở đây có một cơ sở vững chắc và đáng tin cậy.

Triết học như tri thức không loại trừ "dư luận", "dư luận của những người đã chết", dư luận được quy định bởi đối tượng của nó là cái khác với đối tượng – "chân lý" và chỉ giả định tri thức tương đối và có điều kiện. "Dư luận" có quyền tồn tại hợp pháp của mình trong triết học bên cạnh triết học như tri thức, nhưng nó không thể được đồng nhất với triết học như tri thức. "Siêu hình học" theo nghĩa *hẹp* nằm trong thành phần của chỉnh thể triết học và qua đó, tất nhiên, có những khâu tiếp xúc với triết học như tri thức. "Cả những người yêu thích thần thoại – Aristotes nói, – cũng là nhà triết học theo một kiểu nào đó". Có thể nói rằng, đối tượng của giả triết học cũng là tồn tại, nhưng nó xem xét tồn tại không phải thông qua tư duy và trong tư duy, như tồn tại tự thân. Do vậy, nó ngay lập tức đưa ra một giả thuyết nào đó về tồn tại *như giới tự nhiên* mà sau đó lại cố gắng minh biện nhờ quy tồn tại về các dạng riêng biệt của nó. Nhưng vì đối với "dư luận" bây giờ không phải do tư duy, mà do "trực giác cảm tính" quy định thì cái căn bản hay cái xác thực "*có cảm tưởng*" là một dạng tồn tại nào đó, nên chúng ta có thể phân biệt được bao nhiêu dạng tồn tại kinh nghiệm thì cũng nhận được bao nhiêu "học thuyết" giả triết học. Khi đó, bản thân phương pháp thay đổi triệt để. Sau khi bắt đầu từ giả thuyết về tồn tại hiện thực có một bản chất nào đó, chúng ta sẽ không rời khỏi những giả thuyết về sự xuất hiện, phát triển, sứ mệnh,... của nó. Như vậy, "dư luận của những người đã chết" đem lại hiệu quả và được phổ biến, mỗi người đều muốn giữ lấy địa vị của chân lý, nhưng trên thực tế, chúng chỉ là "dư luận", và chỉ có thể nói về "tính khả thể" ít hay nhiều và cố gắng nghiên cứu "dư luận" một cách thích hợp.

Nếu "dư luận" muốn giữ địa vị là "chân lý" của mình trong chỉnh thể triết học, thì không phải ai khác như bản thân triết học như tri thức có thể xác định được địa vị ấy. Nó có thể biến bản thân "dư luận" thành đối tượng của tư duy và qua đó phân định rõ ràng giữa tư tưởng và dư luận: Dư luận bao giờ cũng vẫn sẽ là dư luận, thực chất là khác với tư tưởng, tư tưởng càng thâm nhập sâu sắc vào bản chất của dư luận thì nó càng phát hiện rõ hơn bản chất bất ổn và dao động của dư luận. Triết học như tri thức có thể nghiên cứu bản thân giả triết học ở giữa những vấn đề và những đề tài khác, nhưng chỉ dưới dạng đối tượng như đã nêu đặc trưng ở trên. Triết học chỉ cần đề phòng một điều để không rời khỏi con đường chân lý *của mình*: không đi theo con đường của giả triết học nó nghiên cứu.

Parmenide: "Dẫu sao bạn vẫn biết dư luận thâm nhập mọi thứ cần phải giữ vị trí của mình. Nhưng bạn hãy kiềm chế tư duy tránh khỏi con đường nghiên cứu ấy, và hãy đừng lôi kéo mình đi theo ấy"...

Phương Đông đem lại nhiều loại hình giả triết học vào châu Âu từ trước Parmenide, nhưng Parmenide chủ yếu nói đến các học thuyết nguồn gốc vũ trụ luận hay các học thuyết vũ trụ luận và các học thuyết "về nguồn gốc" nói chung. Đối tượng khảo cứu trong trường hợp này không phải là "tồn tại", mà là cấu tạo "tưởng tượng"; nhiệm vụ là ở chỗ tìm ra "bản chất" ở mọi nơi và "nguồn gốc" của nó: Trái Đất, Mặt Trời, Mặt Trăng, etc, các thiên thể và thậm chí đỉnh núi Olympia, nếu tin vào thông báo của Dyogen Laersky, và cả con người. Như đã rõ, tất cả những thứ đó là những vấn đề được các "Nhập môn triết học" – một phát minh của thời Cận đại – gọi là những vấn đề "bản thể luận" và "vũ trụ luận", và theo những giải thích nêu trên, cấu thành không phải triết học như khoa học, mà cấu thành một trong những loại hình giả triết học cùng với sự thông thái, thế giới quan, đạo đức,... được chuyển đến từ phương Đông. Nhưng vì chính những "vấn đề" nêu trên có kỳ vọng được giải quyết một cách giống như khoa học, nên chúng thực sự cấu thành nội dung chủ yếu của "giả triết học".

4) Tôi không có ý nói đến việc phóng đại số lượng những người chú giải Parmenide, tôi chỉ coi trọng những yếu tố quan trọng nhất trong chủ ý triết học của ông mà tôi muốn hiểu theo nghĩa đen của từ nhờ xuất phát từ bản chất của triết học. Đây không phải là chỗ "chứng minh" sự hiểu biết đúng đắn của tôi, ngoài nội dung chung, tôi chỉ có thể dựa vào người đầu tiên chú giải Parmenide và thiên tài của triết học châu Âu đích thực – *Platon*.

Platon đào sâu, kiện toàn và phát triển những nguyên tắc được Parmenide khai phá, làm sáng tỏ một cách chính xác hơn và toàn diện hơn con đường triết học, đồng thời cũng khu biệt một cách rành mạch hơn triết học như tri thức với giả triết học. Platon nhiều lần đã phát biểu về đề tài này, nhưng ông khu biệt rõ nhất giữa chúng, giữa "khoa học" và "dư luận" (epistheme và doxa), trong đối thoại mang tính giả triết học nhất của ông – "Thimei": "Theo tôi, – Thimei nói, – trước hết cần phải phân biệt: Cái gì luôn hiện hữu, nhưng không có nguồn gốc, với cái gì bao giờ cũng có nguồn gốc nhưng không bao giờ hiện hữu; cái được nhận thức trong tư duy nhờ khái niệm, cái bao giờ cũng bất biến, với cái được đưa ra trong dư luận nhờ cảm giác phi lôgíc, cái có nguồn gốc và tiêu vong, không có tồn tại vô điều kiện". Sự đối lập này cũng có mặt trong "Nhà nước": "dư luận (doxa) – nói về nguồn gốc, tư duy (noesis) – về bản chất". Platon tìm ra tên gọi dành cho người yêu mến "dư luận" – ông đem *phydoxa* đối lập với phylosophie.

Một điều tuyệt vời là tính nhất quán và triệt để mà Platon đã phát triển tư tưởng của mình. "Dư luận" và "tri thức", nói theo thuật ngữ hiện đại, thực chất là các trạng thái của ý thức, vì ý thức tất yếu là ý thức về một cái gì đó, nên từ đó chúng ta thấy rõ cần phải và có thể đánh giá về *đối tượng* của ý thức đó. Platon đã đi theo chính con đường này. Sẽ là ngây thơ nếu nghĩ rằng dường như chúng tôi gán ghép cho Platon quan

niệm hiện đại về các vấn đề và các định nghĩa triết học, – chính là ngược lại, tính hiện đại một lần nữa lại được Platon phục hồi và kích thích...

Nhắc lại những định nghĩa về triết học của Platon, cần phải hướng vào sự ngắn gọn, tôi không thể không dẫn ra ít nhất một trang sau đây từ "Nhà nước", – tất nhiên, như tôi hiểu, nhưng vẫn cố gắng tiếp cận với nguyên bản.

"Hãy nói cho chúng tôi biết: Người đang nhận thức một cái gì đó hay là không nhận thức cái gì? Hãy trả lời cho tôi biết – Tôi xin đáp rằng nhận thức một vật gì đó. Cái đang tồn tại hay là không tồn tại? – Cái đang tồn tại; Vậy làm thế nào hiểu được cái không tồn tại? Như vậy, điều đó có đủ chưa, – cho dù chúng ta có xem xét từ góc độ nào đi chăng nữa, – cái tuyệt đối tồn tại – tuyệt đối nhận thức được, còn cái không tồn tại thì hoàn toàn không nhận thức được? – Hoàn toàn là như vậy. – Giả sử như vậy. Nếu một cái gì đó vừa là tồn tại, vừa là không tồn tại thì sao? – Cái đứng giữa. Vì tri thức là về tồn tại, còn không tri thức tất yếu là về không tồn tại, nên về cái đứng giữa thì cần phải tìm ở giữa tri thức và không phải tri thức, vậy có cái gì như vậy không? – Tất nhiên. – Phải chăng chúng ta gọi nó là dư luận? – Tại sao lại không? – Nó là năng lực khác với tri thức hay là không khác? – Năng lực khác. Như vậy, dư luận định hướng vào cái khác so với cái tri thức định hướng vào".

Những điều đã nói là đủ. Lẽ nào còn cần phải phiên dịch chúng sang ngôn ngữ hiện đại? Platon đã trình bày thực chất của vấn đề một cách rõ ràng. Những vấn đề về nguồn gốc, tức những vấn đề giải thích hoạt động kinh nghiệm, cấu thành đối tượng của dư luận, được giải quyết dựa trên cơ sở những giả thuyết và chỉ cho phép những câu trả lời ít nhiều đúng – "dư luận"; tri thức có quan hệ với đối tượng khác về nguyên tắc so với đối tượng tưởng tượng và lĩnh hội được bằng trực giác cảm tính. Những người hiểu không chính xác những vấn đề tích cực của triết học đã được Platon trình bày là những người nghĩ rằng dường như Platon tuyên bố *toàn bộ* hiện thực là "bóng ma". Việc khẳng định như vậy về "chủ nghĩa duy tâm" hay chính xác hơn, về hiện tượng luận hay ảo tưởng luận, chủ yếu mang tính tiêu cực, chứ hoàn toàn không mang tính tích cực, cũng là sự nhập khẩu từ phương Đông. Ngược lại, nhiệm vụ đầu tiên của triết học như tri thức là phân biệt giữa ảo tưởng ("ta phenomena") với bản chất ("usia") trong bản thân hiện thực ("ta onta"). Đó là đề tài trong "Ngụy biện" của Platon. Sau đó, những cái còn lại, đối tượng của triết học như tri thức, những cái bất biến trong dòng chảy thường biến, là bản chất nêu trên, được chúng ta nhận thức thông qua các hình thức xác định, được ghi nhận một cách có lôgíc và bằng ngôn ngữ ("eidos"). Nhưng điều tuyệt vời nhất – sau khi chỉ ra đối tượng của triết học như tri thức một cách rõ ràng, sau khi tách biệt rành mạch triết học với giả triết học, Platon không bị sa vào sai lầm mang tính rất tất yếu và bị biến thành dấu hiện của triết học *hiện đại*, thành mặt đối lập với chủ nghĩa tâm lý của triết học *quá khứ*, – tôi muốn nói đến sai lầm của "*chủ nghĩa bản thể luận*" hình thức. Một điều rõ ràng đối với Platon là sự khác biệt giữa các đối tượng là sự khác biệt giữa các phương thức ý thức định hướng vào chúng: giả thuyết và tư duy, trực giác cảm tính và trực giác "trí tuệ", sự khác biệt giữa chúng là sự khác biệt của bản thân định hướng. Khám phá này đã chỉ ra

cho triết học con đường duy nhất và đúng đắn của nó. Sự phản tư về bản thân định hướng, sự thâm nhập vào định hướng, sự đi lên theo định hướng dẫn đến cái thực tại đầu tiên ("anamnesis") đã cứu triết học thoát khỏi chủ nghĩa hình thức của các khoa học bản thể luận thuần túy. Định hướng vào bản thân tư duy thông qua định hướng của nó vào đối tượng, tư duy triết học trực giác về tư duy thông qua trực giác thuần túy, như "*ý niệm*", tức như nội dung, mục đích hay ý nghĩa của các hình thức đối tượng. Chính điều này nâng triết học như tri thức, phép biện chứng – trái ngược với "suy luận" – lên thang bậc cao nhất: Đạt tới mục đích, *lý tính* ("logos") của *bản thân bản chất*, như Platon định nghĩa phép biện chứng trong "Nhà nước". Thêm vào đó, chính học thuyết về "ý niệm" cần được lý giải và đào sâu thêm, vì chính nó đem lại nguyên cớ cho vô số những xuyên tạc mang tính chất giả triết học: Ý niệm như "thực tại", ý niệm như "quy luật" và "phương pháp", ý niệm như "đối tượng nội tại", cuối cùng, theo sự thông thái ít thành đạt nhất của phương Đông, ý niệm như "tư tưởng của Thượng đế", – tất cả những điều đó đều là những cám dỗ, chứ hoàn toàn không phải là những đào sâu.

5) Nếu chúng ta suy ngẫm kỹ về nội dung của những lý giải nêu trên và hồi tưởng "lịch sử" triết học châu Âu, thì chúng ta cần phải thừa nhận tính ổn định kéo dài của triết học như tri thức trong việc hiểu biết và *cảm nhận* con đường phương pháp luận của mình. Tư tưởng triết học chứa đầy rẫy những cám dỗ đời thường và giả triết học, bị mê hoặc bởi sự thông thái và đạo đức, thường xuyên dựa vào nó, quay lại với nó; trên con đường ấy, tư tưởng triết học tìm thấy những cội nguồn mới cho sáng tạo của mình và khai thác những sức lực mới cho công việc nghiêm túc của mình. Không những triết học thực định mà cả triết học phủ định đều phát hiện ra linh cảm tôi đã nhấn mạnh, và chúng ta dễ dàng nắm bắt được một cái dưới những tên gọi khác nhau: "ý thức", "ký ức", "tư duy", "tư tưởng", "cogitatio", "tổng giác" (Hume), "nhận thức" (Fichte), "tri thức khởi thủy" (Selling), "tinh thần" và nhiều tên gọi khác, trong đó thậm chí còn có cả *linh hồn*, che đậy thái độ chung thủy thành tâm với triết học như tri thức cùng với thái độ phản bội nó.

Vậy chúng ta đã đạt được gì trong nhận thức về các vấn đề của triết học sau nhiều thế kỷ lao động của triết học? Chúng ta trước hết khẳng định rằng, với tư cách vấn đề của triết học, chân lý là chân thực, chứ không mang tính có điều kiện và tương đối. Chúng ta biết rằng cội nguồn thực sự của những sai lầm là con người, mà trong bản tính kinh nghiệm của mình, do rất nhiều thứ quy định và có quan hệ với rất nhiều thứ. Chúng ta hiểu rằng do đó mà bản thân những sai lầm của con người chỉ có ý nghĩa tương đối và có điều kiện, rằng cội nguồn của chúng là ý chí triết học chưa đủ cứng rắn của con người, bị những cám dỗ giả triết học mê hoặc. Tiếp theo, chúng ta đạt tới một sự chính xác cao không những về mặt thuật ngữ, mà cả trong phân tích đôi khi sâu sắc chưa từng thấy và có sức mạnh biện chứng. Bây giờ cần phải lắng nghe những lời ca thán về "trở ngại" của các tác phẩm triết học hiện đại, và một điều kỳ lạ là những lời ca thán ấy lại thường bắt nguồn từ những người cho phép có tính hợp lý của trở ngại đó đối với các lĩnh vực khoa học khác. Đây cũng vẫn là những tàn dư của thời

Khai sáng: người ta chờ đợi và tìm kiếm sự khai sáng ở trong triết học. Tất nhiên, có những thời điểm, khi hoàn thành *bổn phận* công dân của mình, triết học làm công việc "khai sáng", nhưng coi đó là bản chất của triết học – một sai lầm giống như coi bản chất của toán học hay của vật lý học là khả năng áp dụng chúng về mặt *kỹ thuật*. Và cuối cùng, chúng ta đã đạt được những thành tựu lớn về một phương diện nữa – và có thể, đây là điều quan trọng nhất – chúng ta đã đạt tới một sự chính xác cao trong quan niệm về các vấn đề của triết học.

Khi nói đến sự *chính xác*, người ta thường hiểu nó là sự bất biến, sự đóng băng về mặt ngôn từ, mà lại quên rằng điều đó không có nghĩa là thành công về tri thức, mà là sự dừng lại trong phát triển ngôn ngữ và sáng tạo ngôn ngữ ở các hình thức đơn điệu đã được tạo ra. Người ta thường so sánh triết học với các khoa học khác, đặc biệt là với toán học, về phương diện "chính xác". Chúng ta bỏ qua phán đoán của *những người ngu dốt*, chỉ tuân thủ một tiêu chí thực dụng: kỹ thuật. Nhưng chúng ta cũng sẽ không phủ định tính hợp lý của việc so sánh xét từ góc độ của bản thân tri thức. Có thể tiến hành so sánh ở đây trên hai phương diện: Trên phương diện những thành tựu đã đạt được và trên phương diện các đặc điểm về đối tượng của toán học chính xác và của triết học chính xác. Kết quả của việc so sánh trong trường hợp thứ nhất mang tính phủ định, còn trong trường hợp thứ hai – mang tính khẳng định; người ta thường nhấn mạnh sự khác biệt trong trường hợp thứ nhất, còn trong trường hợp thứ hai – sự giống nhau. Ngược lại, chúng ta lại quan tâm đến sự giống nhau trong trường hợp thứ nhất, sự khác biệt trong trường hợp thứ hai, và chúng ta tin tưởng rằng sự phân loại kết quả so sánh đó sẽ làm cho tình hình thực tế trở nên đơn giản đáng kể.

Trên thực tế, lẽ nào *sự khác biệt* mà chúng ta có thể ghi nhận trong trường hợp thứ hai lại không quan trọng hơn? Lẽ nào không phải nó mở ra điều cơ bản trong mỗi một từ các loại tri thức được so sánh? Sự khác biệt này bắt nguồn từ chỗ các kết quả của toán học dẫu sao vẫn trừu tượng, nó trừu tượng khỏi kinh nghiệm sống động, khỏi một thực tế là mọi thứ đều được đem lại cho chúng ta *thông qua* ý thức. Nhưng sự trừu tượng khỏi ý thức là sự trừu tượng khỏi nội dung. Do vậy, toán học về căn bản mang tính *bản thể luận*. Platon đã xác định chính xác vị trí của nó, – giác tính, năng lực của các nhà hình học, *ở giữa* dư luận và trí tuệ, – toán học có quan hệ với bản chất của đối tượng, chứ không phải với tư duy định hướng vào đối tượng như vậy. Ngược lại, triết học bao giờ cũng cần phải cụ thể, thậm chí cả giả triết học cũng vậy, vì nó mang tính thực định, nó cụ thể, và do vậy, các kết quả của nó có tính phức tạp cao mà toán học không biết tới. Triết học phân tích tính toàn vẹn tuyệt đối của cái được đem lại trong cảm giác sống động; nó về thực chất *là có nguyên tắc*, chứ không phải là mang tính bản thể luận; triết học như tri thức – khoa học "cơ bản" theo nghĩa đen và khởi thủy của từ. Toán học và triết học giống nhau vì cả hai đều có quan hệ với "bản chất", chứ không phải với "sự kiện", như vậy, cả hai đều mang tính eidos, còn sau đó thì chúng cần được phân biệt nghiêm ngặt với nhau. Việc không có khả năng nhận thấy sự khác biệt ấy đưa tới chỗ triết học bị cám dỗ bởi tính chính xác của toán học, bắt chước toán học, trở nên mang tính bản thể luận, trừu tượng, đánh mất tính độc lập về nguyên tắc

của mình. Một lần nữa, ở đây, đối với sự chính xác, cần phải ý thức rõ sự khác biệt, chứ không phải sự giống nhau. Tất nhiên, đó là các thủ thuật lôgíc của một loại hình tri thức nào đó, nhưng trong khi chúng ta bắt gặp các thủ thuật định nghĩa, chứng minh, diễn dịch,... trong toán học, thì chúng ta lại đòi hỏi tính chính xác của việc chỉ ra, mô tả, làm sáng tỏ, quy giản về thực tại đầu tiên trong triết học. Toán học về thực chất mang tính suy lý, triết học – mang tính lý giải. Sự khác nhau về thủ thuật phương pháp luận trong các lĩnh vực tri thức khác nhau dẫn đến sự khác nhau "về chất" của sự chính xác, một tư tưởng ngây thơ là tư tưởng chỉ dừng lại ở việc khu biệt giữa các cấp độ chính xác. Tất nhiên, sự chính xác không phải là sự quy định ngàn đời, là lời nguyền rủa không được động đến, – sự chính xác chỉ là sự tiếp cận với lý tưởng lôgíc, nhưng việc so sánh các mức độ chính xác về mặt chứng minh toán học với các mức độ chính xác về mặt biện chứng triết học, theo tôi, thực sự không có ý nghĩa hơn là việc so sánh giá trị của tiền đề tam đoạn luận với giá trị của gói hàng gửi qua bưu điện.

6) Ngược lại, điều quan trọng đối với thành công của cả hai khoa học là nhắc lại sự giống nhau giữa chúng; có thể, khi đó chúng ta không đi đến những kết quả mang tính phủ định tuyệt đối như vậy đối với triết học. Tôi hoàn toàn không có ý định phủ định hay hạ thấp thành quả của toán học, – và không phải vì suy đoán "thực tiễn" rằng thủ thuật như vậy hoàn toàn không làm cho triết học trở nên phong phú hơn, mà trước hết vì đó không phải là sự thật. Tôi đánh giá rất cao tri thức toán học, coi nó như tri thức *thuần túy* là một trong những biểu hiện rõ nhất của tinh thần châu Âu đích thực. Nhưng chính từ góc độ làm sáng tỏ tính thuần túy của nó, nhận biết các cơ sở của nó như các cơ sở của tri thức thuần túy, thiết nghĩ, nó trải qua số phận rất giống với số phận của triết học. Tốt hơn hết khi đó là việc dẫn vào phán đoán của nhà văn hoàn toàn bị xâm chiếm bởi việc làm trong sạch toán học và dành nhiều công sức cho việc xác lập các nguyên lý của nó. Tôi muốn nói đến tác giả của "Những nguyên lý của toán học" – Bertran Russel, các quan điểm của ông được L.Cutyura, cũng là tác giả của cuốn sách "Những nguyên lý của toán học", đánh giá như sau: "Chúng là sự kết thúc và hoàn tất cần thiết của công việc nghiên cứu có phê phán mà các nhà toán học cống hiến trong suốt 50 năm".

Cần phải suy ngẫm về những lời nói của B.Russel khi bị rơi vào trạng thái do có lời nói "sự chính xác toán học". Ví dụ, ông đã nói về hình học Euclite, mà theo nhiều người, có độc quyền nói chung không đặc trưng cho sản phẩm của con người – ngay sau khi ra đời, nó đã có sự chính xác bất biến: "Không chỉ hoài nghi các tiên đề của Euclite có đúng hay không, nhưng một điều hiển nhiên là những mệnh đề của ông không được suy ra từ những tiên đề ông đưa ra... Thậm chí mệnh đề đầu tiên của Euclite cũng không được chứng minh". Dẫu sao thì "sự chính xác toán học" vẫn bị phát tán dưới ánh sáng của lý tính không thể nhìn nhận nó như một đồ vật trong bảo tàng, có thể chiêm ngưỡng nhưng không thể sờ mó.

Dựa vào Russel, tôi muốn chỉ ra một số điểm giống nhau kỳ lạ giữa triết học và toán học. Triết học đôi khi bị trách cứ ở chỗ thay vì luôn tiến lên phía trước, nó lại thường xuyên quay lại phía sau, nó luôn sẵn sàng, đặc biệt là hiện nay, – phục hồi

triết học kinh viện từ lâu đã được thời đại khai sáng của chúng ta nhận định. Khẳng định rằng triết học Kant không dung hòa được với toán học hiện đại (vì Kant không đủ là người theo *chủ nghĩa duy lý*). Và khi giả định rằng, sự không hoàn hảo và nhãn quan thiển cận của lôgíc học đã cản trở các nhà triết học kinh viện, mặc dù vậy, Russel vẫn thừa nhận rằng: "Xét về tinh thần của mình, học thuyết Aristotes của các nhà triết học kinh viện gần gũi với các học thuyết khích lệ toán học hiện đại".

Để nhận thấy sự giống nhau, theo tôi, quan trọng nhất giữa các thành tựu của toán học và của triết học, tôi dẫn ra một tuyên bố nữa của Russel. Vì nhiều lần phải nghe thấy các nhà triết học cho tới nay thậm chí vẫn chưa lý giải triết học là gì, Russel khẳng định: "Một trong những thắng lợi quan trọng của toán học hiện đại là phát hiện toán học thực sự là gì". Thậm chí đáng tiếc rằng điều đó nói về toán học, – nhưng lại rất phù hợp với triết học và biểu thị chính xác những thành tựu hiện đại của nó.

Thêm vào đó, triết học đã làm được một cái gì đó ở thời hiện đại: Nó biết cách giải thích sự khác nhau về bản thân kết quả tri thức giữa triết học và toán học một cách rõ ràng hơn toán học. Russel định nghĩa toán học như sau: "Toán học có thể được định nghĩa là học thuyết, trong đó chúng ta không bao giờ biết chúng ta nói về cái gì, điều chúng ta nói ra là đúng hay sai". Russel có thể đưa ra được định nghĩa như vậy về toán học vì ông hiểu rõ tính chất *hình thức thuần túy* của nó như của khoa học, và tất nhiên, đây là một thắng lợi lớn đối với toán học: Ý thức được bản chất riêng của mình. Nhưng cũng xuất phát từ quan niệm như vậy về toán học, chỉ có bản thân triết học mới có thể tìm thấy địa vị đích thực cho tri thức như vậy ở bên cạnh các dạng tri thức khác và bên cạnh mình. Một điều rõ ràng đối với triết học là với quan niệm như vậy về toán học, nếu so sánh nó với lôgíc học, thì cần phải so sánh nó với một "hạt nhân" đặc biệt và cơ sở của lôgíc học theo nghĩa rộng, với cái gọi là lôgíc học "thuần túy", đối với lôgíc học này thì điều quan trọng là tính chất thuần túy *bản thể luận* đối tượng của nó, nhờ đó mà nó chỉ là một khoa học thuần túy hình thức. Nhưng từ đó cũng suy ra rằng, toán học thuần túy cùng với lôgíc học "thuần túy" đưa các vấn đề của mình vào lĩnh vực của một bộ môn triết học đặc biệt – bản thể luận hình thức, hay cùng với bản thể luận này cấu thành một lĩnh vực khép kín đặc biệt được chủ nghĩa duy lý cũ phong cho tước vị là tiến sĩ toàn năng. Ngược lại, với tư cách khoa học cơ bản và có nguyên tắc, đem lại nội dung của cảm xúc sống động, của ý thức về các đối tượng cho các hình thức đối tượng, bản thân triết học không nằm trong lĩnh vực ấy, mà hoàn thành công việc độc lập của mình nhờ các vấn đề "vật chất" của mình.

Như vậy, việc triết học xác định các vấn đề của tri thức toán học và trả lời cho câu hỏi triết học là gì, hóa ra là hai thắng lợi của nó: Nó không những chỉ ra địa vị của các loại hình tri thức chính xác khác nhau mà còn xác định địa vị ấy nhờ chỉ ra sự khác nhau về chất của bản thân sự chính xác, ý thức không rành mạch về chất lượng này đã làm nảy sinh biết bao hiểu lầm.

7) Tuy nhiên, những thành tựu của triết học hiện đại không dừng lại ở đó. Nó đã được giải phóng khỏi "chủ nghĩa toán học" và "chủ nghĩa bản thể luận", vì nó hiểu sâu sắc hơn đối tượng mang tính hình thức của chúng. Nhưng bản thân sự hiểu biết

này nó đạt được vì nó thâm nhập sâu sắc hơn vào sự khác biệt giữa các đối tượng đã được các bậc tiền bối của triết học châu Âu phát hiện ra, vì nó đã biết cách phân biệt sự khác nhau về nguyên tắc giữa đối tượng "lý tưởng" và đối tượng "kinh nghiệm", giữa đối tượng của "tri thức" và đối tượng của "dư luận". Nó tự khu biệt mình một cách nghiêm ngặt với các cám dỗ tai hại của giả triết học và đồng thời cũng loại bỏ ảo ảnh về *một khuôn mẫu khoa học thống nhất*. Nó đã biết cách chỉ ra rằng triết học "khoa học" cũng là giả triết học như triết học "siêu hình", vì cả hai đều đặt ra cho mình nhiệm vụ giải quyết những vấn đề "nguồn gốc" và "giải thích".

Tại đây, ở khâu tự giải phóng mình khỏi mọi thứ giáo điều, triết học hiện đại tự đề ra cho mình những yêu cầu về tính chặt chẽ mà nó chưa từng biết đến trong suốt toàn bộ lịch sử của mình. Chỉ có bây giờ nó mới thấm nhuần hai giáo huấn vĩ đại về *tính chặt chẽ của triết học* – một lần nữa lại bắt nguồn từ Platon, – mà bất kỳ nhà triết học nào cũng cần tuân thủ, tiếp nhận nó một cách chân thành và hoành tráng.

– Không có chân lý quan trọng hay không quan trọng đối với triết học như tri thức thuần túy.

– Không có một điều gì hiển nhiên đối với triết học như tri thức thuần túy.

Với toàn bộ hoạt động của mình, bản thân Platon đã thực hiện các lời giáo huấn này, mặc dù ông dường như đã tự đặt ra cho mình một nhiệm vụ đặc biệt là khám phá ra ý nghĩa của chúng: của lời giáo huấn thứ nhất trong *"Ngụy biện"*, của lời giáo huấn thứ hai trong *"Thietet"*. Nhưng có cảm tưởng, chỉ bây giờ chúng ta mới nắm bắt được toàn bộ ý nghĩa thầm kín của chúng khi chúng ta đòi hỏi trong triết học như tri thức thuần túy không được có bất kỳ một cái gì không được trực giác thông qua tính thực tại khởi thủy và trực tiếp của nó; khi chúng ta đòi hỏi loại bỏ không phải một học thuyết, mà mọi học thuyết và giả thuyết ra khỏi triết học như tri thức thuần túy; khi chúng ta đòi hỏi cần phải có ý thức thận trọng và chính xác nhất về bất kỳ một bước ngoặt nào trong trực giác, phản tư định hướng vào tư tưởng "không đáng kể" nhất của chúng ta.

Chúng ta càng chặt chẽ trong việc xác định các vấn đề của triết học như tri thức thuần túy, thì chúng ta càng tự do hơn trong việc xác định các dạng và các loại hình tri thức khác. Sau đó, chúng ta hạn chế triết học như tri thức thuần túy để hạn chế các loại hình tri thức khác, sau đó là để hiểu rõ hơn chúng trong "dư luận" tự do về chúng, cũng như sau nữa, sau khi đã tự giải phóng khỏi giả triết học, và qua đó gạt bỏ gánh nặng quá sức của sự thuần túy, chúng ta sẽ dành cho triết học khoảng không đầy đủ để nó "an ủi" loài người và "suy xét" số phận của họ, cũng như quan tâm đến việc lập lại trật tự cho tình trạng vô trật tự có từ thời khởi thủy trong vũ trụ. Bản thân các khoa học chuyên ngành từ lâu đã giành cho mình tự do bất bình thường: Có cảm tưởng một khi nào đó giới tự nhiên "vật lý" chết cứng đã phục tùng chặt chẽ của các định luật toán học. Thời gian này đã trở thành ký ức từ lâu rồi. Thế giới *kinh nghiệm* hóa ra là rộng hơn nhiều. "Kinh nghiệm" vượt ra xa khỏi giới hạn của kinh nghiệm "vật lý", các đối tượng kinh nghiệm lần lượt tham gia vào thành phần của tri thức khoa học:

Giới tự nhiên hữu sinh, tâm thần, cuối cùng, "giới tự nhiên" xã hội và lịch sử. Kinh nghiệm càng bao trùm lên một lĩnh vực rộng hơn, thì chúng ta càng nhận thấy rõ hơn rằng tính nghiêm ngặt của các "quy luật tự nhiên" là tính nghiêm ngặt tưởng tượng, rằng cho dù chúng ta có rất muốn các quy luật ấy là nghiêm ngặt, song chúng chỉ mang tính *kinh nghiệm* trên thực tế. "Tính tương đối" của nhận thức trở thành ngạn ngữ. Có cảm tưởng không có căn cứ nào để loại bỏ giả triết học về phương diện này, ngoài căn cứ giáo dục học trong một số trường hợp. Vấn đề là ở chỗ giả triết học bao giờ cũng cố gắng hòa nhịp với khoa học kinh nghiệm. Nó hiểu rất rõ rằng nó có quyền phán xét về vạn vật. Và qua đó, cùng với các loại chủ nghĩa duy vật, chủ nghĩa duy linh, nhất nguyên luận, chủ nghĩa tiến hóa, giả triết học nhìn chung vẫn cố gắng đứng trên cấp độ "tri thức kinh nghiệm". Nhưng nó đôi khi cũng tỏ ra bất thường và bộc lộ sự tự tiện đáng kể, thể hiện dưới hình thức độc lập và coi thường kinh nghiệm. Trong sự tưởng tượng đầy cảm hứng của mình, nó mở ra tấm màn che đậy những bí ẩn sâu xa nhất và truyền đạt "sự hiểu biết" tỷ mỷ nhất của mình về mọi chủ ý, mọi kế hoạch và hành động của các chủ nhân thế giới: Định mệnh, Đấng sáng thế, Yehova, Tình yêu, Ý chí, Vô thức, Năng lượng,... Thêm vào đó, cần phải thừa nhận rằng, ở đây, châu Âu hiện đại – dưới biểu hiện thuần túy nhất của mình, theo tinh thần của người Anh, – đã tìm ra một tiêu chí hoàn toàn đầy đủ: *chủ nghĩa thực dụng*.

Chủ nghĩa thực dụng mở ra một khoảng không rộng lớn cho sáng tạo siêu hình học của cá nhân, bắt sự đánh giá của nó phục tùng sự đánh giá của bản thân cá nhân sáng tạo: Tác giả của hệ thống siêu hình học, với tư cách sự mô tả *trực giác thế giới riêng của ông ta*, càng phong phú hơn, đa dạng hơn và sâu sắc hơn, thì hệ thống của ông ta càng thú vị hơn. Các hệ thống siêu hình học đích thực bao giờ cũng mang tính cá biệt và cá nhân. Vai trò của chúng tỷ lệ thuận với vai trò tác giả của chúng. *Tôi* lĩnh hội thế giới như vậy – bất kỳ một hệ thống siêu hình học nào cũng nói như vậy. Song mặt khác, "môn đệ" của các hệ thống siêu hình học giống như các *sử thi* triết học là không đáng kể. Không nên nhìn nhận chúng như tri thức, – trực giác và sự cảm nhận *của tôi* về thế giới thậm chí không phải là *tri thức của tôi*. Nhưng tất nhiên, sáng tạo cá nhân trong siêu hình học không phải vô điều kiện, nó có điều kiện, và những điều kiện lặp lại, chi phối sự hình thành "thế giới quan" của cá nhân, cho phép phân loại chúng *theo các loại hình*. Thế giới quan "tôn giáo", thế giới quan "thực chứng", thế giới quan "thần thoại", thế giới quan "duy linh luận",... thực chất là các loại hình như vậy, bản thân tên gọi của chúng cho thấy cội nguồn của các tư tưởng và các lược đồ chủ yếu của chúng. Cho dù chúng ta có xác định các loại hình siêu hình học nào đi chăng nữa, thì sáng tạo cá nhân vẫn là điều quan trọng nhất đối với chúng. Chính vì vậy, cuộc đấu tranh chống lại siêu hình học là vô nghĩa. Cuộc "đấu tranh" này có nguồn gốc của mình chính là giả triết học: Khát vọng loại bỏ cái riêng, thay thế nó bằng "cái chung" có vẻ khoa học. Cho dù người ta có nói: Siêu hình học là tri thức chính xác, hay siêu hình học không phải là khoa học, do vậy cần thay thế nó bằng tri thức khoa học "thực chứng", thì họ đều tuyên bố tư tưởng về giả triết học. Trên thực tế, triết học như tri thức thuần túy cũng chung sống hòa bình với siêu hình học giống như với tri thức

tương đối về hiện thực, nhưng chỉ khi có sự độc lập hoàn toàn của cái cá nhân, cái kinh nghiệm, cái thuần túy. Việc một cái này xâm phạm đến tự do của cái khác – cội nguồn bất biến của những cám dỗ giả triết học.

Chúng ta quay lại với những thành tựu của triết học muốn trở thành tri thức thuần túy. Bây giờ, chúng ta cần phải chỉ ra một trong những thành tựu lớn và quan trọng. Có được định nghĩa chính xác về đối tượng của triết học như tri thức và sau khi xác định được con đường nghiên cứu nó, chúng ta đồng thời cũng nhận được khả năng có được một cái nhìn mới về toàn bộ lịch sử triết học. Định nghĩa này đem lại cho chúng ta tiêu chí không những để phân biệt những cái có quan hệ với triết học thực định và những cái gì có quan hệ với triết học phủ định, mà còn ý thức được những đóng góp của triết học phủ định cho lịch sử tư tưởng, vai trò rất hữu ích của nó trong phát triển của bản thân triết học thực định. Với sự hoài nghi và thậm chí phủ định của mình, nó thường đặt ra những vấn đề rất quan trọng và sâu sắc cho triết học thực định. Bất kỳ người nào cũng hiểu rằng có sự khác biệt giữa hoài nghi chân thực của Hume hay của Mill là những người đã đi đến sự phủ định nhưng cũng định trước nhiều vấn đề cho triết học, với phủ định của Protagoras hay của Kant là những người mà vai trò chỉ thể hiện rõ thông qua phản ứng họ gây ra nhằm chống lại bản thân mình. Tiếp theo, vai trò của giả triết học trở nên rõ ràng xét từ góc độ chính tiêu chí ấy. Tất nhiên, có sự khác biệt giữa giả triết học đóng vai trò kẻ chữa bệnh tâm thần hay kẻ giải mã những "bí ẩn của vũ trụ" với giả triết học thực sự tin tưởng vào giá trị khai sáng, khích lệ, thẩm mỹ,... của các tưởng tượng của mình, cũng như có sự khác biệt giữa giả triết học khẳng định "dư luận" của mình như chân lý với "thế giới quan" không quên rằng "dư luận" là "dư luận". Như vậy, chúng ta dễ dàng phân biệt giữa các nhà tư tưởng khác nhau. Nhưng với tiêu chí mới, chúng ta còn đạt được nhiều hơn: Ở mỗi nhà triết học, chúng ta đều có thể phân biệt triết học thực định và triết học phủ định, triết học như tri thức và triết học như dư luận, giả triết học "trung thực" và tiên tri; sự đối lập giữa "tri thức" và "dư luận" sẽ không làm cho chúng ta mắc phải sai lầm, nếu chúng ta bắt gặp nó ở một Spencer nào đó và ngay lập tức chúng ta đem một nhà triết học châu Âu nào đó, như Hamilton, đối lập với ông ta. Cuối cùng, chúng ta phân biệt được ở đâu giả triết học tiếp cận gần gũi với triết học như tri thức, và mặc cho nó đưa ra các câu trả lời thô kệch theo kiểu phương Đông, mặc dù vẫn thúc đẩy các thành tựu của triết học, và ở đâu nó đóng vai trò thực sự kìm hãm. Như vậy, triết học hoàn toàn không bàng quan với việc nó được lý giải trong giả triết học như hệ thống khoa học trừu tượng, hay tính chất cụ thể của nó không bị lãng quên, do vậy, với việc nó bị rơi vào tay ai – Spencer hay Selling; cũng như với việc nó bỏ qua con đường đích thực của mình, "đi qua" tư duy và ý thức hay nhớ đến nó và tự giác hay tự phát, – hướng vào nó như con đường đúng đắn duy nhất. Chính điều này quy định ý nghĩa của giả triết học duy vật và của giả triết học duy linh. Không cần phải dừng lại ở chỗ tiêu chí của chúng ta cho phép làm sáng tỏ các khâu trong vận động của tư tưởng triết học mà ở đó nó tuân thủ các truyền thống của mình và trung thành với triết học thực định châu Âu.

8) Như vậy, trong tất cả những khâu đã liệt kê ở trên, chúng ta có những thành tựu đã đạt được của triết học như tri thức, thậm chí có thể nói về một số "đại thắng lợi" của nó nhưng chúng ta chuyển sang một hướng khác, hướng tương lai, và chúng ta sẽ nhận thấy rằng, một khoảng không vô hạn để lao động nghiêm túc và hấp dẫn được mở ra cho triết học tuân thủ nghiêm ngặt các nhiệm vụ của mình. Tại đây, trong lĩnh vực triển vọng và tương lai, chúng ta không thể nói về những giải pháp triệt để, thậm chí là về những cách đặt vấn đề dứt khóat. Cái tất yếu sẽ để lại dấu ấn ở đây là thời gian, là sở thích cá nhân, là phán đoán chưa hoàn toàn hoàn tất và là sáng tạo chưa được sự phê phán thần thánh hóa đến cùng. Nhưng trong lĩnh vực triết học như tri thức, tất nhiên, không ai có thể có kỳ vọng đạt tới "sự dứt khoát", "tiếng nói cuối cùng", và nếu không lãng quên, không ai có thể mong muốn có được triết học như tri thức. Thêm vào đó, sai lầm của trí nhớ ở đây – một vấn đề không nan giải và không hiếm chỉ là ý muốn sửa chữa. Dẫu sao thì không phải triết học, mà các nhà triết học sai lầm hay lầm lẫn, và những người phủ định và những người khẳng định không nên làm ra vẻ họ không nhận thấy sự khác biệt giữa triết học và nhà triết học. Còn nhà triết học, đến lượt mình, *có nghĩa vụ* thừa nhận những sai lầm triết học của mình và chịu trách nhiệm về chúng.

Hiểu các vấn đề của triết học như tri thức thuần túy theo nghĩa nêu trên, như tôi đã chỉ ra, chúng ta đi theo con đường được bản chất của triết học định trước cho nó. Những cái mở ra cho chúng ta trên con đường này như khâu cuối cùng của những khát vọng, là bản thân hiện thực trong tồn tại đích thực của nó – *cái đang hiện hữu, tồn tại*. Hiện thực, những cái đang hiện hữu bao giờ cũng ở xung quanh chúng ta, chúng ta sống trong nó và bằng nó: đau khổ, ít khi vui sướng, lo sợ, căm phẫn, yêu, đấu tranh, chết. Trong vô số những cảm xúc đa dạng ấy có một cảm xúc hay chính xác hơn, có một nhóm cảm xúc nói chung giữ một vị trí khiêm tốn nhất trong cuộc sống của con người, nhưng đôi khi lại tăng lên đến một quy mô khủng khiếp, nhóm cảm xúc được chúng ta gọi là cảm xúc *triết học*. Thống trị ở trong chúng là sự quan tâm đến bản thân hiện thực, đến những cái đang hiện hữu, và do vậy, đến những cái chúng ta trải nghiệm trong tính chỉnh thể của nó, sự quan tâm này đôi khi cũng đạt tới quy mô chiếm ưu thế. Chỉ có chúng ta cố gắng đáp ứng sở thích của mình và đặt ra vấn đề: Cái gì đang hiện hữu, vạn vật là gì, tức là cái chúng ta gọi là đối tượng và sau đó xác định là đối tượng của triết học. Như vậy, với bản thân vấn đề này, chúng ta đã đem cảm xúc của mình đối lập với một cái quan trọng hơn nó: Khi chúng ta "sống", cái *vạn vật* ấy còn nằm ở trong cảm xúc của chúng ta, một cái đến, cái khác rời đi, một cái được đem lại, cái khác bị tước mất, song dẫu sao chúng ta *vẫn trải nghiệm* – và chỉ có vậy. Vấn đề của chúng ta dường như đã đưa chúng ta ra khỏi lĩnh vực cảm xúc của chúng ta, song không dễ dàng "rời khỏi", cũng như không dễ dàng quay trở lại: Một cái gì đó dừng lại trước chúng ta và đứng đó như một dấu hỏi bí ẩn về vạn vật và chặn đứng vạn vật ở trong dòng chảy liên tục trước đó của chúng. Đối tượng là vấn đề; sự tìm kiếm hay sự chờ đợi câu trả lời cho nó sẽ bắt đầu – triết học xuất hiện. Bây giờ, chúng ta nhìn nhận những cái đang hiện hữu bằng con mắt *khác*: Chúng ta tìm kiếm lời giải đáp cho

vấn đề nảy sinh ở trong nó. Nó khi thì lường gạt chúng ta ở trong những tìm tòi và chờ đợi của chúng ta, khi thì gieo hy vọng, làm thất vọng và lại làm thỏa mãn. Chúng ta trở nên mất tin tưởng và hoài nghi hơn: Không phải tất cả những gì chúng ta trải nghiệm đều hữu ích cho câu trả lời chúng ta đang tìm kiếm; chúng ta cố gắng tự giải phóng mình khỏi sự lừa gạt và thường bị xa vào một mạng lưới dày đặc và tinh tế hơn; đôi khi chúng ta hoàn toàn tin tưởng, – hay làm ra vẻ, đối với những cái "tưởng tượng ra" trong cảm xúc, song dẫu sao vẫn không bắt gặp cái cần tìm. Có thể, không có cái gì và không cần phải tìm kiếm, không cần phải chờ đợi, không có một câu trả lời nào – bàn luận về tất cả những điều đó là công việc của đạo đức. Triết học không thể và không nên dừng lại, sự dừng lại của nó là cái chết của nó, đạo đức là thuốc độc đem lại cái chết đó. Nếu không có gì và không thể có câu trả lời, thì triết học sẽ tìm thấy *câu trả lời đó* như câu trả lời *của mình*, chứ không phải là lời giáo huấn của đạo đức. Nhưng cái gì là cái riêng của triết học, con đường đi tiếp của nó là gì?

Nếu có "cái tưởng tượng" thì cũng có cái không phải cái tưởng tượng, nếu có cái ngẫu nhiên thì cũng có cái không phải ngẫu nhiên, hơn nữa là nó có ở trong vạn vật, trong tồn tại và trong cảm xúc, – "một cái gì đó bổ sung cho vạn vật", nếu nó không phải là hư vô, thì cũng là một sự bổ sung sâu sắc về đạo đức. Con đường triết học vẫn đi ở giữa, giữa cái tưởng tượng và cái không phải tưởng tượng, cái chân thực, và đây là con đường của triết học, song chúng ta vẫn chưa nhìn thấy nó: ban đêm, sự mù quáng, không có mong muốn nhìn thấy. Cần phải tìm kiếm bản thân con đường, mở nó ra cho bản thân. Không phải vạn vật là những cái đang hiện hữu, hiện hữu "trên thực tế", không phải mọi cái thực tại trong cảm xúc đều thực sự thực tại, không phải mọi cái hiện hữu đều là bản chất. Cần phải phân biệt bản chất của những cái hiện hữu với cái không phải là bản chất. Chúng ta có thể trực tiếp đối mặt với cái hiện hữu và khám phá ra nó là gì như chúng ta nhìn thấy, – chỉ cần các phán đoán của chúng ta về nó không thường xuyên là các phán đoán sai lầm, chỉ cần chúng ta không đưa vào nó một cái gì đó của chúng ta. Chúng ta cần phải hành động theo một cách khác: Tập trung vào cái không hiện hữu và tách biệt nó khỏi cái hiện hữu, loại bỏ những cái tưởng tượng, những cái nghĩ ra ra khỏi nó, tẩy rửa nó khỏi những cái chúng ta đã quen, khỏi những giả thuyết, những phỏng đoán, những tiên đề, những lý luận và những cái nghe thấy, bắt gặp nhưng lại không có mặt trong nó. Bản chất là cái hiện diện trong tồn tại, là cái mà chỉ thông qua nó và cái hiện hữu thì bản chất mới hiện diện trong tồn tại. Bản thân sự thông thái phương Đông cũng không thể lảng tránh bản chất: Thừa nhận mọi cái hiện hữu là ảo tưởng, nó lại coi ảo tưởng là bản chất của tồn tại. Nếu người ta nói rằng chúng ta thường mạo nhận ảo tưởng là bản chất, bản chất là ảo tưởng, thì chúng ta bắt buộc phải nhắc lại rằng sai lầm của chúng ta không phải là sai lầm của tồn tại, và không phải việc chúng ta lĩnh hội bản chất như thế nào quyết định việc bản chất không còn là bản chất nữa.

Mặc dù chúng ta đi theo con đường của triết học như vậy, song chúng ta vẫn chưa bước lên con đường này là con đường trực tiếp dẫn đến triết học như tri thức thuần túy, chúng ta vẫn hiện diện trong trạng thái của triết học khi mà, nó thể hiện ra trước

chúng ta như *cảm xúc* của chúng ta, hay như *kinh nghiệm* của chúng ta. Vẫn dừng lại trong lĩnh vực cảm xúc, chúng ta có thể tiến lên một chút. Phân biệt giữa bản chất và ngẫu nhiên, cái thường hằng và cái thường biến trong cái đang hiện hữu, chúng ta vẫn tin tưởng rằng chúng ta nhìn nhận theo các *nhãn quan khác nhau*. Tôi đã chỉ ra yếu tố này khi chúng ta lần đầu tiên nhìn nhận hiện thực như một bí ẩn, khi chúng ta nhìn nhận vạn vật theo nhãn quan khác, thì đó là thời điểm chuyển từ trải nghiệm đơn thuần về vạn vật sang trải nghiệm triết học. Chúng ta chỉ thực hiện một bước tiến rụt rè, nhưng một lần nữa lại phải quan tâm đến việc khai sáng nhãn quan triết học của mình. Giống như trước kia, chúng ta chuyển từ cái nhìn thông thường về hiện thực quen thuộc sang trực giác về nó như một bí ẩn nào đó, thì bây giờ, sau khi phân biệt cái ngẫu nhiên với cái bản chất trong cái hiện hữu, chúng ta ghi nhận rằng chúng ta trực giác hai "loại" tồn tại theo hai loại nhãn quan. Giống như lần đầu tiên, chúng ta chuyển từ trải nghiệm mù quáng về hiện thực sang trực giác tự giác hơn, bây giờ chúng ta vẫn đi theo định hướng ấy, nhưng hiện thực vẫn là một, còn nhãn quan cũng là một.

Dễ dàng có thể nắm bắt được nguồn gốc của sự khác nhau và giống nhau ấy: Chúng ta không tìm thấy hiện thực dường như được phân chia ra thành hai bộ phận nằm cạnh nhau, hay nằm trước sau nhau, hay nằm trên dưới nhau, hay tính có hình ảnh của ngôn ngữ mách bảo sai chúng ta, chúng ta tìm thấy *một* hiện thực, chỉ có nhãn quan của chúng ta dừng lại ở "bề mặt" ngẫu nhiên của nó, nên cần phải thâm nhập sâu hơn vào bản chất của nó. Hai loại trực giác định hướng vào những cái được đem lại cho chúng ta, là *một* trực giác, nhưng chỉ có mức độ soi rọi khác nhau. Lẽ nào chúng ta hoàn toàn loại bỏ cách sử dụng từ ngữ thông thường, nếu so sánh hai loại trực giác nêu trên với sự đối lập thông thường giữa cái nhìn bên trong với cái nhìn bên ngoài, cái nhìn bằng cảm tính và cái nhìn bằng tư duy, đơn giản là *thị giác và tư duy trừu tượng*. Dẫu sao thì những sự đối lập ấy cũng rất hữu ích nhờ sự so sánh đó.

9) Như vậy, các kết quả mà chúng ta đạt được, là hết sức quan trọng, vì chúng cho phép chúng ta tiếp cận với thủ thuật mà nhờ đó, triết học bắt tay vào công việc của mình. Một mặt, chúng ta phát hiện ra có một sự khác nhau mang tính nguyên tắc giữa hai loại đối tượng được chúng ta đặt tên và cảm xúc hay ý thức của chúng ta định hướng vào. Mặt khác, chúng ta nhận thấy sự khác nhau này hoàn toàn phù hợp với sự khác nhau giữa các phương thức mà chúng ta đi đến các đối tượng ấy trong tính thực tại khác nhau của chúng. Dễ dàng nhận thấy rằng đặc tính riêng của đối tượng và của trực giác định hướng vào nó có tính chất hoàn toàn chung, không những theo nghĩa bất kỳ đối tượng nào cũng có quan hệ với ý thức, và ý thức là ý thức về đối tượng ấy, mà còn theo nghĩa chính xác hơn – một loại đối tượng xác định phù hợp với phong cách hay thành phần đặc biệt của ý thức, hay như người ta còn nói, với tâm thế của ý thức. Toàn bộ ý thức phù hợp với loại đối tượng của mình, mặc dù chúng ta có thể dễ dàng chuyển từ một tâm thế này sang tâm thế khác: từ cái ngẫu nhiên sang cái bản chất, từ cái thực tế sang cái bản chất, và ngược lại.

Nếu chúng ta muốn hướng vào bản thân ý thức tự thân nó của mình trong phân tích của chúng ta và biến nó thành đối tượng khảo cứu và nghiên cứu của mình, thì ngoài

sự thống nhất cụ thể mà ý thức có định hướng khác nhau nằm ở trong đó, chúng ta sẽ phát hiện ra rằng, ý thức về một loại đối tượng chúng ta xác lập về căn bản được đặc trưng bởi định hướng của mình vào đối tượng hay nói theo cách khác, bởi tính ý hướng của mình. Ở đây, chúng ta đứng ở ngưỡng cửa của triết học như tri thức thuần túy, và để ý thức rõ chúng ta đi đến đâu, một lần nữa chúng ta quay lại với việc phân biệt giữa cái sự kiện và cái bản chất. Và chúng ta cố gắng tiếp cận với chúng về mặt triết học, *thông qua* ý thức về chúng – qua đó chúng ta làm sáng tỏ hơn nữa thực chất của vấn đề, và cùng với nó là minh họa chính cách tiếp cận triết học với vấn đề.

Chúng ta đặt tên cho các loại đối tượng trải nghiệm khác nhau của chúng ta, hàm ý nói đến chúng, dẫn ra những ví dụ và ghi nhận một cách hoàn toàn trực tiếp sự khác nhau giữa hai loại *thực tại* thể hiện trước mắt chúng ta như "nội dung" của các đối tượng hàm ý nói đến, của một số đại diện bất định cho cái thực tại. Sự khác nhau được trực tiếp ý thức đó có thể có cảm tưởng là "một điều hiển nhiên", có thể được sử dụng làm cơ sở để phân loại các khoa học – và trên thực tế, thiết nghĩ, – đối tượng được đem lại như vậy, có thể được lĩnh hội như là đối tượng của khoa học, thậm chí là của bản thể luận, nhưng dẫu sao thì đó vẫn là thực tại "giáo điều", chứ không phải là thực tại triết học theo nghĩa chính xác và chặt chẽ. Do vậy, cần phải quay lại với những sự khác biệt giữa bản thân ý thức về các đối tượng với nội dung được đem lại ở trong chúng. Ở đây, ngay lập tức chúng ta nhận thấy rằng, ý thức trong tính ý hướng của mình "xử sự" theo các cách khác nhau một cách tùy thuộc vào định hướng của mình. Chúng ta chỉ dừng lại ở một phương diện có tầm quan trọng hàng đầu trong vấn đề của chúng ta, phương diện đã làm cho Thánh Augustino phải kinh ngạc và cũng đã cho phép ông nhận thấy sự khác biệt rõ ràng giữa ý thức thực tế và ý thức thấu niệm.

Tôi muốn nói đến "phương diện" mà có thể được gọi theo nghĩa chung và rộng là "sự tái tạo" những cái được đem lại trong cảm xúc. Khi chúng ta quan sát hiện thực trong đó chúng ta đang sống, chúng ta nhận thấy ở trong nó có một số sự vật là đối tượng quan sát của chúng ta với một "độ dài thời gian" nào đó, chúng ta nhận thấy ở bên cạnh chúng có những sự vật khác đang vận động, thường xuyên thay đổi vị trí và hình thức của mình. Các ngôi nhà đứng "bất động" ở xung quanh chúng ta, những người khác, những con vật, những chiếc xe đi qua và chạy qua ở bên cạnh chúng ta, cây cối lay động, khói bay lên từ ống khói – tóm lại, một số vật ít nhiều bất động, số khác biến đổi. Tuy nhiên, bằng cách suy luận và lý luận, chúng ta đi đến chỗ nhận thấy rằng *vạn vật* vận động, thay đổi, được chế định về vị trí, hình thức, hình dáng,... Nhưng trong quan sát về hiện thực này, nếu chúng ta quan tâm đến bản thân mình như "đại diện", như trung tâm của các quá trình sống, tâm thần, xã hội, các quá trình được đem lại cho chúng ta như những cảm xúc của chúng ta, nếu chúng ta hình dung vai trò chúng đóng trong hành vi quan sát của chúng ta, thì chúng ta dễ dàng nắm bắt được tư tưởng về tính thường biến và bất ổn phổ biến của hiện thực được đem lại cho chúng ta. Không những màu sắc của các vật bao quanh, tiếng ồn do chúng gây ra, quan hệ qua lại giữa chúng, mà thậm chí hình dạng, hình thức, kích thước,... cũng phụ thuộc đáng kể vào vị trí và trạng thái của bản thân chúng ta. Nếu chúng ta hoàn toàn tập trung vào

bản thân những cảm xúc của chúng ta, thì chúng ta sẽ hiểu đến cùng, đánh giá chúng ta thường nhắc lại khi nói về hiện thực ấy như sự thay thế liên tục của các hiện tượng, về dòng chảy cảm xúc, về vận động,... Do vậy, khi mong muốn biến một bộ phận nào đó của hiện thực thành đối tượng nghiên cứu của mình, chúng ta không những tách rời nó khỏi chỉnh thể mà còn giữ nó đứng im, trong khi bản thân hiện thực và những cảm xúc của chúng ta đã rời khỏi và tiến về phía trước, chúng ta chỉ dừng lại ở "quá khứ" đã không được đem lại, mà chỉ được chúng ta *tái hiện*. Sự tái hiện cái được đem lại và trải nghiệm một lần có thể được lặp lại nhiều lần như một trải nghiệm mới, khi đó chúng ta không chỉ ý thức được cái mới đó, mà còn ý thức được sự khác nhau giữa thực tại ban đầu và mọi bản sao của nó được nhắc lại trong cảm xúc của chúng ta. Không một sự xem xét nào về sự vật có thể thiếu sự tái hiện những cái đã tồn tại, so sánh nó, phán đoán về nó,... Xét về phương diện này, không có sự khác biệt mang tính nguyên tắc giữa sự quan sát vật và sự tự quan sát, tức sự quan sát những quá trình sống, tâm thần và tâm sinh lý ở trong người quan sát – trong cả hai trường hợp, chúng ta đều có quan hệ với sự kiện: factum. Như vậy, cái thực sự được đem lại bao giờ cũng được chúng ta xem xét như cái được đem lại gián tiếp, nó đòi hỏi được trở thành đối tượng xem xét, tái hiện và quy về cái thực sự được đem lại lúc ban đầu.

10) Cái thực tế đứng đối lập với cái bản chất. Đứng đối lập với tính thường biến kinh nghiệm là eidos thực sự ổn định và tự đồng nhất. Điều này có nghĩa rằng chúng ta sẽ nhìn thấy rõ, nếu bây giờ quay lại với nó như cái kinh nghiệm ở bên trên, sử dụng tiêu chí "tái hiện". Chúng ta tìm thấy ở đây cái mà chúng ta có quyền chờ đợi ở eidos, vì chúng ta nêu đặc trưng nó từ phương diện tính "ổn định" và đồng nhất của nó. Cái mở ra cho trí tuệ của chúng ta trong trực giác về bản chất, không chạy trốn khỏi nó, mà dừng lại trước nó trong tính thực tại khởi thủy của mình. Nó không biến đổi như cảm xúc kinh nghiệm, nó không được chúng ta xác định ở các thời điểm "nối tiếp nhau", trong nó không có "sau" và "bây giờ", và nói chung là không có một tính quy định về thời gian nào. Như vậy, chỉ có thể nói về sự tái hiện ở đây không phải theo nghĩa đen: Cái được tái hiện ở đây bao giờ cũng hóa ra là cái mới và đã biến đổi so với thực tại ban đầu. Bản thân cái thực tại ban đầu thể hiện là cái đặc thù đối với chúng ta, ý thức bao giờ cũng định hướng vào nó hay ngoảnh mặt khỏi nó, nhưng ý thức không bắt gặp nó dưới hình thức đã biến đổi. Bản chất không cần đến một sự tái hiện nào, nó được đem lại ở thời hiện tại; trực giác hiện tại là đúng về nguyên tắc. Phân tích ý thức ở đây, chúng ta có quan hệ không phải với cảm xúc thường biến và "ngẫu nhiên", mà với tính tất yếu tái hiện của nó: Bản thân ý thức được chúng ta xem xét trong tính ý hướng cơ bản của nó.

Tất nhiên, điều này không có nghĩa rằng bản thân ý thức tự thân nó hoàn toàn bất biến, mà nó thường biến tự thân nó. Tức là, bỏ qua sự khác nhau "về mặt vật chất" giữa các hành vi ý thức, chúng ta có thể nhận thấy một số biến đổi không những có liên quan đến tính đa dạng về chất của chúng mà còn có liên quan đến bản thân ý thức tự thân nó, với tư cách một chỉnh thể. Ngoài ra, ở đây, chúng ta cần phải nhắc đến sự lấp đầy ý thức bằng một chất lượng nào đó, chúng ta bắt đầu xem xét nó như ý thức

suy luận, tính toán, tưởng tượng, đánh giá,...; tương ứng thì chúng ta đi đến đối tượng như đối tượng của một ý thức nào đó.

11) Chúng ta tổng kết và đi tiếp. Sự phân chia các đối tượng "một cách giáo điều" nhận được sự minh biện có phê phán của mình trong việc phân tích ý thức định hướng vào chúng; chúng ta cũng nhận thấy rõ những ưu thế của phương pháp triết học như vậy trong việc nghiên cứu "cái đang hiện hữu" – vì bất kỳ ý thức nào cũng là ý thức về "một cái gì đó", nên tính tái hiện cơ bản này của nó cho phép chúng ta, khi nghiên cứu bản thân ý thức, khám phá ra được đối tượng cùng với toàn bộ nội dung phong phú và toàn vẹn của nó. Dầu sao thì điều đó cũng thể hiện rõ đối với phương diện hình thức của cái eidos; nếu có cảm tưởng rằng vấn đề chưa được làm sáng tỏ đến cùng, đối với phương diện "nội dung" của cái eidos, thì điều đó chỉ bắt nguồn từ chỗ chúng ta chưa làm sáng tỏ đầy đủ chỗ dựa cơ bản của triết học như tri thức: *Bản thân ý thức được đem lại cho chúng ta một cách eidos trong nghiên cứu này.* Đó chính là sự đảm bảo rằng tri thức triết học về vạn vật là tri thức chặt chẽ và tuyệt đối; đó cũng chính là *sự tự khu biệt* của triết học như tri thức nhằm chống lại kỳ vọng của giả triết học và của sự thông thái.

15. QUAN NIỆM CỦA BERDYAEV NICOLAI ALEXANDROVICH (1874 – 1948)

Nhu cầu về triết học của con người

Nỗi buồn nhớ đã đi liền với tôi cả cuộc đời. Thêm vào đó, điều này lại phụ thuộc vào các giai đoạn của cuộc đời, đôi khi cuộc sống trở nên rất gay gắt và căng thẳng, đôi khi lại nhẹ nhàng. Cần phải phân biệt giữa buồn nhớ với sợ hãi, với buồn chán. Buồn nhớ định hướng vào thế giới cao cả và đi liền với cảm giác nhỏ nhen, trống rỗng, suy đồi của thế giới này. Nỗi buồn nhớ hướng vào cái siêu việt, đồng thời nó cũng biểu thị tính không hòa hợp với cái siêu việt, hố ngăn cách giữa tôi và cái siêu việt. Nỗi buồn nhớ cái siêu việt là nỗi buồn nhớ cái khác so với thế giới này, cái nằm ở bên ngoài thế giới này. Điều này nói đến sự cô đơn trước mặt cái siêu việt. Đây là xung đột gay gắt nhất giữa sự sống của tôi ở trong thế giới này và cái siêu việt.

Về thực chất, nỗi buồn nhớ bao giờ cũng là nỗi buồn nhớ cái vĩnh hằng, là sự không thể dung hòa được với thời gian. Sự hướng tới tương lai không chỉ là hy vọng mà còn là nỗi buồn nhớ. Xét đến cùng, tương lai bao giờ cũng đem lại cái chết, và điều này không thể không gây ra nỗi buồn nhớ. Giống như quá khứ, tương lai thù địch với sự vĩnh hằng. Nhưng không có cái gì quan trọng, ngoài sự vĩnh hằng. Tôi thường trải qua nỗi buồn nhớ đau tê tái ở buổi tối trăng sáng mờ ảo bên vườn, ở ngày trời nắng chói chang trên cánh đồng lúa, trong cuộc gặp mặt với một phụ nữ tuyệt đẹp, trong lúc tình yêu nảy nở. Bối cảnh may mắn này tạo ra cảm giác tương phản với bóng tối, sự què quặt, sự suy đồi có đầy rẫy trong cuộc sống. Tôi luôn mắc căn bệnh thực sự về thời gian. Tôi bao giờ cũng tưởng tượng trước được sự cáo chung và không muốn thích nghi với quá trình dẫn tới sự cáo chung, từ đó là sự thiếu nhẫn nại của tôi. Có một nỗi buồn nhớ đặc biệt, gắn liền với trải nghiệm tình yêu. Những người luôn làm

cho tôi kinh ngạc là những người chỉ nhận thấy khí thế căng thẳng ấy của cuộc sống chỉ là niềm vui và hạnh phúc. Eros (tình yêu) có yếu tố buồn nhớ một cách sâu sắc. Và nỗi buồn nhớ này gắn liền với quan hệ giữa thời gian và sự vĩnh hằng. Thời gian là nỗi buồn nhớ, là sự khôn nguôi, là sự nguy vong.

Triết học được giải phóng khỏi nỗi buồn nhớ và nỗi buồn chán của "cuộc đời". Tôi trở thành nhà triết học để chạy trốn khỏi nỗi buồn nhớ không diễn tả được của "cuộc sống" hàng ngày. Tư duy triết học bao giờ cũng giải phóng tôi khỏi nỗi buồn nhớ nặng nề của "cuộc sống", khỏi sự què quặt của nó. Tôi đem "sáng tạo" đối lập với "tồn tại".

Sự độc đáo của loại hình triết học của tôi trước hết là ở chỗ tôi không coi tồn tại, mà coi tự do là cơ sở của triết học. Có thể, không một nhà triết học nào đã làm điều đó dưới hình thức triệt để như vậy. Tự do ẩn chứa bí ẩn của thế giới. Chúa mong muốn tự do, và bi kịch của thế giới đã sinh ra từ đó. Tự do có ở lúc ban đầu và ở lúc cuối cùng. Về thực chất, cả cuộc đời tôi đã viết triết học của tự do, cố gắng hoàn thiện và bổ sung nó. Tôi có một niềm tin cơ bản rằng Chúa chỉ hiện diện trong tự do và chỉ tác động thông qua tự do.

Tư duy của tôi là tư duy bằng trực giác và ẩn dụ. Nó không có sự phát triển suy lý của tư tưởng. Tôi không thể phát triển và chứng minh một cách dễ hiểu bất kỳ điều gì. Và tôi cảm thấy điều đó là không cần thiết.

Tư tưởng triết học của tôi là cuộc đấu tranh vì sự giải phóng và tôi bao giờ cũng tin vào tính chất giải phóng của nhận thức triết học... Đối với tôi thì triết học cũng là cuộc đấu tranh chống lại sự hữu hạn vì sự vô hạn.

Tôi luôn là một nhà triết học hiện sinh, vì thế mà tôi đã bị đả phá. Tôi cũng cho rằng, triết học Nga ở trong các trào lưu độc đáo nhất của mình bao giờ cũng thiên về loại hình triết lý hiện sinh.

* * *

Tình cảnh của nhà triết học thực sự bi đát. Dường như không ai yêu quý ông ta. Thái độ thù địch đối với triết học bộc lộ ra trong suốt toàn bộ lịch sử văn hóa, thêm vào đó là từ các phương diện khác nhau nhất. Triết học là phương diện không được bảo vệ nhất của văn hóa. Ban thân khả năng của triết học thường xuyên bị hoài nghi, mỗi một nhà triết học đều buộc phải bắt đầu công việc của mình từ việc bảo vệ triết học, minh biện cho khả năng và tính hữu ích của nó. Triết học bị tấn công từ bên trên và từ bên dưới, tôn giáo thù địch với nó, khoa học cũng thù địch với nó. Nó hoàn toàn không có được cái gọi là thể diện xã hội. Nhà triết học hoàn toàn không tạo ra ấn tượng của con người hoàn thành "đơn đặt hàng xã hội". Trong ba giai đoạn của O.Comte, triết học được dành cho vị trí trung gian, quá độ từ tôn giáo đến khoa học. Thực ra, bản thân Comte là nhà triết học và đã truyền bá triết học thực chứng, tức triết học khoa học. Nhưng triết học khoa học này biểu thị lối thoát ra khỏi giai đoạn triết học trong phát triển trí tuệ của loài người và bước chuyển lên giai đoạn khoa học. Chủ nghĩa duy khoa học bác bỏ tính khởi thủy và tính độc lập của nhận thức triết học, nó bắt triết học phải hoàn toàn phục tùng khoa học. Quan điểm của Comte ăn sâu hơn nhiều vào ý thức chung so với cảm tưởng ban đầu, nếu chúng ta lưu ý đến thuyết

Comte hay chủ nghĩa thực chứng theo nghĩa hẹp của từ này. Tên gọi "nhà triết học" là rất phổ biến ở thời đại triết học Khai sáng Pháp thế kỷ XVIII, nhưng triết học này đã tầm thường hóa tên gọi này và không đem lại được một nhà triết học vĩ đại nào. Triết học cần phải chống trả sự tấn công đầu tiên và mạnh mẽ nhất từ phía tôn giáo, và thực tế này không chấm dứt cả khi trái ngược với Comte, tôn giáo trở thành chức năng vĩnh hằng của tinh thần con người. Chính xung đột giữa triết học và tôn giáo đã tạo ra bi kịch của nhà triết học. Xung đột giữa triết học và khoa học ít bi đát hơn. Xung đột gay gắt giữa triết học và tôn giáo có lý do của mình là tôn giáo thể hiện nhận thức của mình trong thần học, có lĩnh vực nhận thức của mình. Triết học bao giờ cũng đặt ra và giải quyết những vấn đề mà thần học đặt ra và giải quyết. Do vậy các nhà thần học bao giờ cũng gạt bỏ các nhà triết học, thường truy nã và thậm chí thiêu hủy họ. Điều đó là như vậy không chỉ ở trong thế giới Kitô giáo. Chúng ta biết rõ cuộc chiến đấu của các nhà thần học Hồi giáo chống lại triết học. Socrates bị xử tử, J.Bruno bị thiêu đốt, Descartes bị cưỡng chế phải đến Hà Lan, Spinoza bị cấm đến thánh đường, cho thấy những truy nã và những đau khổ mà các đại diện của tôn giáo đã bắt triết học phải chịu đựng. Các nhà triết học đã buộc phải tự vệ bằng cách áp dụng thuyết hai chân lý. Nguồn gốc của những đau khổ và truy nã không nằm trong chính bản chất của tôn giáo, mà ở sự khách thể hóa nó về mặt xã hội. Sau đó điều này sẽ trở nên rõ ràng. Cơ sở của tôn giáo là Mặc khải. Mặc khải tự thân nó không xung đột với nhận thức. Mặc khải là cái được mở ra cho tôi, nhận thức là cái tôi mở ra. Lẽ nào cái tôi mở ra trong nhận thức lại xung đột với cái mở ra cho tôi trong tôn giáo? Thực tế là như vậy, và chính xung đột này trở thành bi kịch đối với nhà triết học, vì nhà triết học có thể là tín đồ và thừa nhận Mặc khải. Nhưng thực tế đó xảy ra vì tôn giáo là một hiện tượng xã hội phức tạp, trong đó Mặc khải của Chúa, tức hiện tượng tôn giáo thuần túy và khởi thủy, được hòa trộn với sự phản ứng tập thể của con người đối với Mặc khải ấy, với việc con người sử dụng nó cho những lợi ích đa dạng. Do vậy, tôn giáo có thể được lý giải về mặt xã hội học[3]. Mặc khải dưới hình thức khởi thủy và thuần túy không phải là nhận thức và không bao hàm các yếu tố nhận thức. Con người đã đưa yếu tố nhận thức vào nó như là sự phản ứng của tư duy đối với Mặc khải. Không những triết học mà cả thần học đều là hành vi nhận thức của con người. Thần học không phải là Mặc khải, nó là của con người, chứ không phải là của Chúa. Thần học không phải là sự phản ứng cá nhân, mà là sự phản ứng xã hội có tổ chức, tập thể đối với Mặc khải. Khí thế của tôn giáo chính thống bắt nguồn từ tính tập thể có tổ chức này. Chính ở đây diễn ra xung đột giữa triết học và thần học, giữa tư tưởng cá nhân và tư tưởng tập thể. Nhận thức không phải là Mặc khải. Nhưng Mặc khải có thể có ý nghĩa quan trọng đối với nhận thức. Mặc khải là kinh nghiệm và sự kiện đối với nhận thức triết học. Tính siêu việt của Mặc khải là thực tại nội tại đối với triết học. Nhận thức triết học là nhận thức bằng kinh nghiệm tinh thần. Trực giác của nhà triết học là kinh nghiệm. Thần học bao giờ cũng mang trong mình một triết học nào đó, nó là triết học được tập thể tôn giáo hợp thức hóa, cần phải đặc biệt nhấn mạnh điều này đối với

[3] Có thể tìm thấy nhiều điều xác đáng về tôn giáo trên phương diện xã hội học ở Marx và Durkheim.

thần học Kitô giáo. Toàn bộ thần học của các giáo phụ bao hàm trong mình một hàm lượng lớn triết học. Giáo phụ học phương Đông thấm nhuần chủ nghĩa Platon và đã không thể xây dựng được giáo lý Kitô giáo nếu thiếu các phạm trù của triết học Hy Lạp. Triết học kinh viện phương Tây thấm nhuần thuyết Aristotes và đã không thể xây dựng được thuyết chủ tụng nếu thiếu các phạm trù của triết học Aristotes. Labertoner đã có lý khi nói rằng trong triết học trung cổ, không phải triết học là đầy tớ của thần học, mà thần học là đầy tớ của triết học, tất nhiên là một loại triết học đặc biệt. Điều này là đúng đối với Thomas Aquino, ở đó thần học hoàn toàn phục tùng triết học Aristotes. Một mối quan hệ rất phức tạp giữa thần học và triết học đã được tạo ra như vậy. Sau khi tiếp nhận hình thức giáo lý, chính các yếu tố triết học của thần học đã chống lại tự do của nhận thức triết học. Triết học tự làm hại bản thân mình do giáo điều hóa một số yếu tố của triết học. Cái cản trở sự phát triển tự do của khoa học là các yếu tố khoa học của Kinh Thánh, là thiên văn học, địa lý học, sinh học, sử học, khoa học về thời thơ ấu của loài người trong Kinh Thánh, chứ không phải là Mặc khải tôn giáo của Kinh Thánh dưới dạng thuần túy. Mặc khải tôn giáo có thể được tẩy rửa khỏi những yếu tố triết học và khoa học là cái tạo ra các xung đột không chịu đựng nổi. Điều đó đã làm giảm nhẹ địa vị bi đát của nhà triết học, nhưng chưa loại bỏ được nó, vì vẫn còn có các kỳ vọng tôn giáo của bản thân triết học, vì nhận thức vẫn đặt ra cho mình các mục đích tôn giáo.

Trong nhận thức của mình, các nhà triết học vĩ đại luôn cố gắng phục sinh tâm thần, triết học là công việc cứu rỗi đối với nó. Đó là các nhà triết học Ấn Độ, là Socrates, là Platon, là phái Khắc kỷ, là Plotin, là Spinoza, là Fichte, là Hegel, là Vl.Solov'ev. Plotin đã thù địch với tôn giáo vì nó dạy cứu rỗi thông qua người trung gian. Đối với ông ta thì sự thông thái triết học là công việc cứu rỗi trực tiếp. Giữa Chúa của các nhà triết học và Chúa của Abraham, của Isaak và Yacov không những bao giờ cũng có sự khác biệt mà còn có cả xung đột. Dưới hình thức cực đoan, Hegel đã trình bày quan niệm về triết học như giai đoạn cao hơn so với tôn giáo. Triết học thường xuyên chiến đấu chống lại các tín ngưỡng dân gian, chống lại các yếu tố thần thoại trong tôn giáo, chống lại truyền thống. Socrates đã ngã xuống vì cuộc chiến đấu ấy. Triết học bắt đầu từ cuộc chiến đấu chống lại thần thoại, nhưng nó lại kết thúc ở việc chuyển sang thần thoại như sự kết thúc thắng lợi nhận thức triết học. Điều đó là như vậy ở Platon, theo đó nhận thức thông qua khái niệm chuyển biến thành nhận thức thông qua thần thoại. Thần thoại là cơ sở của chủ nghĩa duy tâm Đức, có thể phát hiện ra nó cả ở Hegel. Triết học Hy Lạp muốn làm cho cuộc sống của con người phụ thuộc vào lý tính, chứ không phải vào số phận. Ý thức tôn giáo của người Hy Lạp đã làm cho cuộc sống của con người phụ thuộc vào số phận. Triết học Hy Lạp đã làm cho nó phụ thuộc vào lý tính. Việc làm này của triết học Hy Lạp có ý nghĩa lịch sử toàn cầu. Nó đặt cơ sở cho chủ nghĩa nhân văn châu Âu. Nhà triết học chân chính không bao giờ khước từ việc đặt ra và giải quyết những vấn đề được tôn giáo quan tâm, được thần học coi là độc quyền của mình. Trong triết học có yếu tố giáo huấn, không phải ngẫu nhiên mà người ta lại đề nghị phân chia triết học ra thành triết học khoa học và triết

học giáo huấn. Chính triết học giáo huấn xung đột với tôn giáo và thần học. Triết học khoa học có thể mang tính trung lập. Nhà triết học chân chính, có uy tín không những muốn nhận thức thế giới mà còn muốn cải biến, cải thiện, tái sinh thế giới. Không thể khác đi được, nếu triết học trước hết là học thuyết về mục đích của tồn tại người, về số phận con người. Triết học bao giờ cũng có kỳ vọng không những trở thành tình yêu sự thông thái mà còn trở thành sự thông thái. Khước từ sự thông thái có nghĩa là khước từ triết học, thay thế nó bằng khoa học. Nhà triết học trước hết là người nhận thức, nhưng nhận thức của ông ta mang tính toàn vẹn, nắm bắt tất cả mọi mặt của tồn tại người và của bản tính người, nó tất yếu giáo huấn về các con đường thực hiện mục đích. Các nhà triết học đôi khi hạ thấp xuống tới chủ nghĩa duy nghiệm và chủ nghĩa duy vật thô lỗ, nhưng nhà triết học chân chính có thiên hướng về cái xa lạ, về sự siêu việt hóa ra khỏi giới hạn của thế gian, ông ta không thỏa mãn với những cái thế tục. Triết học bao giờ cũng là sự đột phá đi từ thế giới vô nghĩa, kinh nghiệm, cưỡng chế và nô dịch con người từ mọi phía, đến thế giới có mục đích, thế giới siêu việt. Thậm chí tôi còn cho rằng thái độ không yêu thương, ghê tởm đối với cuộc sống kinh nghiệm bao quanh sinh ra sở thích siêu hình học. Tồn tại của nhà triết học, sự đắm mình của ông ta vào tồn tại có trước nhận thức của ông ta, nhận thức của ông ta diễn ra trong tồn tại. Có hành vi diễn ra trong tồn tại của ông ta, triết học không thể bắt đầu từ sự trống rỗng, từ việc đưa nhà triết học ra khỏi tồn tại, từ việc tước mất của ông ta mọi đặc điểm tồn tại. Nhà triết học không thể tách tồn tại ra từ nhận thức, ông ta chỉ có thể tách nhận thức ra từ tồn tại. Bi kịch của nhà triết học diễn ra ở bên trong bản thân tồn tại. Chỉ có tính có liên can khởi thủy của nhà triết học với bí ẩn của tồn tại mới làm cho nhận thức về tồn tại trở nên có thể. Nhưng tôn giáo cũng là cuộc sống trong tồn tại được mở ra cho con người. Nhà triết học có thể được giải phóng khỏi điều đó như thế nào? Bi kịch là ở chỗ triết học không muốn và không thể phụ thuộc vào tôn giáo ở bên ngoài và nó bị cạn kiệt, bị tách xa khỏi tồn tại, bị tách rời khỏi kinh nghiệm tôn giáo. Về thực chất, triết học bao giờ cũng được nuôi dưỡng bởi nguồn gốc tôn giáo. Toàn bộ triết học tiền Socrates đã gắn liền với đời sống tôn giáo của người Hy Lạp. Triết học Platon gắn liền với Orphisme và các phép thần bí. Triết học trung cổ tự giác trở thành triết học Kitô giáo. Nhưng cũng có thể tìm thấy các cơ sở tôn giáo ở Descartes, Spinoza, Leibniz, Berkley và tất nhiên, ở chủ nghĩa duy tâm Đức. Tôi thậm chí có thiên hướng nghĩ rằng, cho dù điều này có cảm tưởng là kỳ quặc, triết học cận đại, đặc biệt là triết học Đức, xét về các chủ đề và tính chất của tư duy, là triết học Kitô giáo nhiều hơn so với triết học kinh viện trung cổ. Triết học kinh viện trung cổ là triết học Hy Lạp xét về các nguyên lý của tư duy, là triết học Aristotes hay triết học Platon. Vào thời cận đại, bắt đầu từ Descartes, Kitô giáo đi vào bên trong tư duy con người và làm thay đổi hệ vấn đề. Con người trở thành trung tâm, và đây là kết quả của bước ngoặt do Kitô giáo thực hiện. Xét về xu hướng cơ bản của mình, triết học Hy Lạp định hướng vào khách thể, nó là triết học khách quan. Triết học cận đại định hướng vào chủ thể, nó là kết quả của việc Kitô giáo giải phóng con người khỏi quyền lực của thế giới khách thể tự nhiên. Vốn khép kín đối với triết học Hy Lạp,

vấn đề tự do được mở ra. Tất nhiên, điều này không có nghĩa rằng các nhà triết học Đức là các tín đồ Kitô giáo tốt hơn Thomas Aquino và các nhà triết học kinh viện, rằng triết học của họ hoàn toàn là triết học Kitô giáo. Cá nhân Thomas Aquino tất nhiên là tín đồ Kitô giáo nhiều hơn Kant, Fichte, Selling hay Hegel. Nhưng triết học (chứ không phải thần học) của ông chỉ là có thể trong thế giới phi Kitô giáo. Trong khi đó thì triết học duy tâm Đức lại chỉ là có thể trong thế giới Kitô giáo. Việc Kitô giáo thâm nhập vào bên trong tư duy và nhận thức của con người, có nghĩa là giải phóng khỏi quyền uy bên ngoài của Giáo hội, khỏi những hạn chế của thần học. Triết học trở nên tự do hơn chính vì mối liên hệ giữa Kitô giáo với các hình thức cụ thể của triết học bị cắt đứt. Biểu hiện tôn giáo trên lãnh thổ của nhận thức, các nhà thần học không muốn thừa nhận rằng Kitô giáo đã trở nên mang tính nội tại đối với tư duy và nhận thức. Tính nội tại này bao giờ cũng làm cho các đại diện của tôn giáo phải lo lắng. Trên thực tế, giống như khoa học, triết học có thể có ý nghĩa tẩy rửa đối với tôn giáo, có thể giải phóng nó khỏi sự gắn kết với các yếu tố phi tôn giáo, không gắn liền với Mặc khải, các yếu tố có nguồn gốc xã hội. Nhà triết học cần phải tiến hành một cuộc chiến đấu anh dũng. Và nó càng trở nên nan giải khi ông ta vấp phải kẻ thù hoàn toàn khác.

Người ta không muốn thừa nhận nhà triết học là một thực thể tự do. Ông ta chưa kịp được giải phóng khỏi sự phục tùng tôn giáo, hay chính xác hơn là thần học và giáo hội, thì ông ta lại bị bắt phải phục tùng khoa học. Ông ta được giải phóng khỏi quyền lực bên trên và phục tùng quyền lực bên dưới. Ông ta bị bóp nghẹt thở ở giữa hai thế lực – tôn giáo và khoa học. Nhà triết học chỉ có tự do ngắn ngủi trong triết lý của mình, và đỉnh cao của sáng tạo triết học bộc lộ ra ở những khoảnh khắc ấy. Nhưng nhà triết học là sinh vật luôn bị đe dọa, không được đảm bảo một tồn tại độc lập. Có một sự hằn thù đối với nhà triết học. Thậm chí trường đại học tổng hợp cũng cho nhà triết học được nương thân với điều kiện ông ta ít trình bày triết học của mình, quan tâm nhiều hơn đến triết học của người khác và lịch sử triết học. Không những tôn giáo mà cả khoa học cũng rất hay ghen tỵ. Tôn giáo có lĩnh vực nhận thức của mình – thần học để cạnh tranh với triết học. Khoa học cũng có lĩnh vực nhận thức của mình để cạnh tranh với triết học, có kỳ vọng trở thành triết học. Cuộc đấu tranh chống lại triết học diễn ra trong lĩnh vực này. Triết học bị hạn chế thẩm quyền và rốt cuộc, bị loại bỏ, các kỳ vọng phổ quát của khoa học thay thế nó. Đây chính là cái được gọi là chủ nghĩa duy khoa học. M.Scheler nói rằng, triết học "khoa học" là cuộc nổi dậy của nô lệ, tức cuộc nổi dậy của cái thấp hèn chống lại cái cao cả. Triết học đã khước từ việc phục tùng tôn giáo và nhất trí phục tùng khoa học. Scheler cho rằng, khi phục tùng niềm tin (tôn giáo), triết học sẽ trở thành chủ nhân của khoa học. Cần phải nhấn mạnh: Phục tùng niềm tin (tôn giáo), chứ không phải thần học, quyền uy bên ngoài của Giáo hội, không phải tôn giáo như một thể chế xã hội. Niềm tin là kinh nghiệm tâm linh nội tâm và là cuộc sống tâm linh, là sự phục sinh tâm thần, và nó không thể nô dịch triết học, nó chỉ có thể nuôi dưỡng triết học. Nhưng trong cuộc đấu tranh chống lại tôn giáo của quyền uy đã thiêu cháy bao người vì lòng dũng cảm nhận thức, triết học đã khước từ niềm tin như sự giác ngộ nội tâm của nhận thức. Địa vị của nhà

triết học trở nên bi đát, nó là bi đát về thực chất, không phải bi đát nhất thời, mà bi đát muôn đời. Địa vị của nhà triết học vô thần là bi đát, nhưng địa vị của nhà triết học hữu thần cũng bi đát. Nhà triết học vô thần là con người có kinh nghiệm và nhãn quan rất hạn chế, ý thức của ông ta là khép lại đối với các thế giới toàn vẹn. Nhận thức triết học của ông ta rất nghèo nàn, ông ta mạo nhận giới hạn của mình là giới hạn của tồn tại. Địa vị không bi đát của nhà triết học vô thần là rất bi đát. Tự do của nhà triết học vô thần là sự bị nô dịch của ông ta. Chúng tôi hiểu niềm tin là sự cởi mở của ý thức đối với các thế giới khác, đối với mục đích của tồn tại nhưng địa vị của nhà triết học hữu thần bi đát theo một cách khác. Nhà triết học hữu thần cũng muốn có được tự do trong nhận thức của mình nhưng ông ta vấp phải sự khách thể hóa niềm tin của mình về mặt xã hội (quyền uy của các cấp giáo hội, quyền uy của thần học luôn hoài nghi, hạn chế và buộc tội ông ta về tà giáo và truy nã ông ta). Đây là xung đột vĩnh hằng giữa niềm tin như yếu tố phát sinh, như quan hệ với Chúa, và niềm tin như yếu tố thứ sinh, như sự khách thể hóa về mặt xã hội, như quan hệ với tập thể tôn giáo. Nhưng bi kịch sâu sắc nhất không phải là ở đó. Giống như mọi bi kịch sâu sắc của cuộc sống, nó được nhà triết học trải qua khi ông ta đối diện với bản thân mình, chứ không phải với những người khác. Trong nhận thức tự do của mình là nhận thức không cho phép có một sự hạn chế hay cấm đoán ở bên ngoài nào, nhà triết học không thể lãng quên niềm tin của mình, lãng quên cái đã mở ra cho ông ta trong niềm tin. Chúng ta đang đối mặt với một vấn đề khác về mối quan hệ giữa triết học của ông ta với những triết học khác trình bày tôn giáo, còn vấn đề nội tại về quan hệ giữa nhận thức triết học của ông ta với niềm tin của bản thân ông ta, với kinh nghiệm tâm linh của ông ta là cái mở ra các thế giới khác. Thomas Aquino giải quyết vấn đề này thông qua hệ thống các thang bậc có phân cấp, trong đó mỗi thang bậc đều tương đối độc lập và phục tùng thang bậc cao hơn. Nhà triết học nhận thức dường như là không có một niềm tin nào. Nhà triết học Kitô giáo nhận thức giống như Aristotes đã nhận thức. Nhưng cao hơn còn có thang bậc thần học, triết học phục tùng nó trong những vấn đề tối hậu. Cao hơn nữa là thang bậc trực giác thần bí. Như vậy, thuyết Thomas có ý định làm cho triết học tránh khỏi mọi bi kịch của nhà triết học. Không có xung đột giữa nhận thức triết học và niềm tin. Triết học được dành cho tự do ảo tưởng, trên thực tế, nó hoàn toàn bị nô dịch, vì triết học đã bị giáo lý hóa. Thánh Boneventura giải quyết vấn đề theo cách khác, niềm tin ở ông chiếu sáng trí tuệ, cải biến nó. Tôi cảm thấy quan điểm này có lý hơn. Nhưng nó cũng không biết đến bi kịch của nhà triết học, bi kịch của nhận thức.

Không nên nghĩ rằng cảm xúc mang tính chủ quan, còn tư duy mang tính khách quan. Không nên nghĩ rằng người nhận thức chỉ tiếp xúc với tồn tại thông qua trí tuệ, dừng lại trong thế giới chủ quan của mình thông qua cảm xúc. Thuyết Thomas đã quan niệm như vậy, chủ nghĩa duy lý đã quan niệm như vậy, dường như toàn bộ triết học Hy Lạp đã quan niệm như vậy khi cố gắng chuyển từ dư luận sang tri thức, phần lớn các nhà triết học quan niệm như vậy. Đây là thiên kiến triết học lỗi thời, hiện nay đang được khắc phục. M.Scheler đã làm được nhiều thứ để khắc phục nó, giống như toàn bộ triết học hiện sinh. Trên thực tế, có thể nói ra điều ngược lại. Cảm xúc của

con người chủ yếu mang tính chất khách quan – xã hội, chứ không phải chủ quan. Chỉ có một phần đời sống tình cảm là mang tính chủ quan và cá nhân. Tư duy con người mang tính cá nhân nhiều hơn cảm xúc. Thậm chí nghĩa của các từ "chủ quan" và "khách quan" cần được xem xét lại căn bản. Một vấn đề trọng đại là: Nhận thức về chân lý mang tính chủ quan hay khách quan? Dầu sao thì cũng có một điều hiển nhiên là: Nhận thức triết học là một hành vi tâm linh, trong đó không những trí tuệ mà cả tổng thể những năng lực tinh thần của con người, cảm xúc và ý chí của nó đều có tác động. Bây giờ người ta ngày càng thừa nhận có nhận thức cảm tính. Paskal đã khẳng định điều này, Scheler đã khẳng định điều này. Nghĩ rằng nhận thức bao giờ cũng mang tính duy lý và cái phi duy lý không phải là nhận thức, – đó là một thiên kiến. Chúng ta nhận thức được nhiều hơn nhiều, nhờ cảm tính so với thông qua trí tuệ. Một điều tuyệt vời là không những tình yêu và thiện cảm, mà cả căm thù và thù địch thúc đẩy nhận thức. Trái tim trước hết là chân lý của Kitô giáo. Toàn bộ phương diện đánh giá của nhận thức là phương diện tình cảm – trái tim. Mục đích không được nhận thức thiếu đánh giá. Nhận thức mục đích trước hết là nhận thức của trái tim. Bản chất toàn vẹn của con người được nhận thức trong nhận thức triết học. Do vậy niềm tin tất yếu đi vào nhận thức. Niềm tin đi vào mọi nhận thức triết học, kể cả nhận thức được duy lý hóa nhiều nhất. Nó đã có ở Descartes, Spinoza, Hegel. Và đây chính là một trong những nguyên nhân dẫn đến tính vô căn cứ của triết học "khoa học". Triết học "khoa học" là triết học của những kẻ không có tài năng và năng lực triết học. Nó được bịa đặt ra dành cho những kẻ không biết nói gì về triết học. Nó là sản phẩm của dân chủ hóa, là hệ quả của thời đại dân chủ, trong đó triết học đã bị loại bỏ. Cái gọi là chủ nghĩa duy khoa học không có khả năng luận chứng bản thân sự hiện diện của khoa học, bản thân khả năng nhận thức của con người. Vì việc đặt ra vấn đề này vượt ra khỏi khuôn khổ của khoa học. Đối với chủ nghĩa duy khoa học thì tất cả đều là khách thể, bản thân chủ thể chỉ là một trong những khách thể. Triết học chỉ có thể trong trường hợp có một con đường nhận thức triết học đặc biệt, khác với nhận thức khoa học. Triết học "khoa học" là sự phủ định triết học, là sự phủ định bản chất khởi thủy của nó. Việc thừa nhận nhận thức cảm tính, nhận thức thông qua cảm nhận về giá trị, thông qua thiện cảm và tình yêu không phải là sự phủ định lý tính. Vấn đề là việc phục hồi tính toàn vẹn của bản thân lý tính, mà vào thời trung cổ, bất chấp thuyết chủ trí của triết học kinh viện, vẫn là toàn vẹn, vì trí tuệ thường biểu thị tinh thần. Triết học không được phủ định lý tính, mà phải vạch ra những mâu thuẫn của lý tính và phát hiện ra giới hạn của nó từ bên trong. Xét về phương diện này, học thuyết Kant về antinomia vẫn giữ nguyên ý nghĩa chủ đạo của mình. Nhưng tiêu chí về chân lý không nằm trong lý tính, không nằm trong trí tuệ, mà nằm trong tinh thần toàn vẹn. Trái tim và lương tâm vẫn là các giác quan tối cao để đánh giá và nhận thức mục đích của các sự vật. Triết học không phải là khoa học, thậm chí không phải là khoa học về các bản chất, mà là ý thức sáng tạo của tinh thần về mục đích của tồn tại người. Nhưng điều này lại giả định rằng, bản thân nhà triết học đang nhận thức phải mang trong mình kinh nghiệm về những mâu thuẫn của tồn tại người và rằng, bản thân bi kịch của nhà

triết học là con đường nhận thức. Không biết đến bi kịch này, nhà triết học có nhận thức nghèo nàn và phiến diện.

Triết học chỉ có thể tồn tại trong trường hợp trực giác triết học được thừa nhận. Bất kỳ một nhà triết học lớn và đích thực nào cũng đều có trực giác bẩm sinh của mình. Nhưng trực giác triết học không được tách ra từ bất kỳ cái gì, nó mang tính phát sinh, ánh sáng soi rọi toàn bộ quá trình nhận thức bừng sáng ở trong nó. Cả các giáo lý của tôn giáo, lẫn các chân lý của khoa học đều không thể thay thế được trực giác này. Nhận thức triết học phụ thuộc vào dung lượng kinh nghiệm từng trải, kinh nghiệm về mọi mâu thuẫn của tồn tại người, kinh nghiệm bi đát. Kinh nghiệm về tồn tại người trong tính toàn vẹn của nó là cơ sở của triết học. Không thể tách biệt đời sống trí tuệ khỏi đời sống tình cảm và ý chí trong kinh nghiệm này. Lý tính mang tính tự trị đối với mọi quyền uy bên ngoài, nó mang tính tự trị ở bên ngoài. Nhưng nó không mang tính tự trị ở bên trong, không mang tính tự trị đối với cuộc sống toàn vẹn của nhà triết học đang nhận thức, không bị tách rời khỏi đời sống tình cảm và ý chí của ông ta, khỏi tình yêu và lòng căm thù của ông ta, khỏi những đánh giá của ông ta. Lý tính có cơ sở bản thể của mình ở trong tồn tại của bản thân nhà triết học, trong cuộc sống nội tâm của ông ta, nó phụ thuộc vào niềm tin và sự vô thần của nhà triết học. Lý tính thay đổi tùy thuộc vào niềm tin hay sự vô thần, vào việc mở rộng hay thu hẹp ý thức. Xét về phương diện này, học thuyết về tính Kitô giáo của lý tính là sai lầm. Các cái tiên nghiệm thường biến. Mặc khải của Chúa và thế giới các vật vô hình vẫn chưa phải là nhận thức về chúng. Nhận thức bắt nguồn từ con người. Con người nhận thức Mặc khải của Chúa và thế giới vô hình. Nhưng lý tính của con người trở nên khác đi khi Chúa được Mặc khải cho nó. Lý tính bị chấn động, nó thay đổi ở bên trong, nó nhận thấy rõ những mâu thuẫn và giới hạn của mình. Nhưng một triết học nào đó luôn hiện diện, dù là dưới dạng mầm mống, ở trong bản thân trực giác về Mặc khải. Mặc khải mang lại những thực tại, những sự kiện thần bí. Nhưng quan hệ nhận thức của con người với những thực tại và những sự kiện ấy không phải là bản thân sự Mặc khải. Đây đã là một triết học nào đó. Không có người nào hoàn toàn được giải phóng khỏi triết học, cho dù là triết học ngây thơ, ấu trĩ, vô thức. Vì mỗi người đều tư duy, nói, sử dụng các khái niệm, các phạm trù hay các biểu tượng, các thần thoại, đều tiến hành đánh giá. Niềm tin ngây thơ nhất gắn liền với một triết học ngây thơ nào đó. Ví dụ, việc thừa nhận khoa học Kinh Thánh về thời thơ ấu của loài người một cách hoàn toàn không có phê phán đòi hỏi phải sử dụng các phạm trù của tư duy (ví dụ, sáng tạo trong thời gian). Quá trình nhận thức không phải là sự lĩnh hội thụ động các sự vật, không chỉ là tác động của khách thể đến chủ thể, nó tất yếu mang tính tích cực, nó là việc suy xét những cái bắt nguồn từ khách thể, nó bao giờ cũng là việc xác lập sự giống nhau và sự tương dung giữa người nhận thức và cái được nhận thức. Điều này trước hết là xác đáng đối với nhận thức về Chúa. Nhận thức là sự nhân văn hóa theo nghĩa bản thể luận sâu sắc của từ này. Hơn nữa là có các thang bậc khác nhau của sự nhân văn hóa này. Điều này gắn liền với việc con người là hình ảnh và sự tương tự của Chúa, tức là Chúa bao hàm trong mình hình ảnh và sự tương tự của con người, nhân

tính thuần túy. Tiếp theo sẽ diễn ra nhận thức triết học, nó cũng là sự nhân văn hóa, là nhận thức bí ẩn của tồn tại ở trong con người và thông qua con người, là nhận thức mục đích của tồn tại tương dung với tồn tại người, với số phận người. Sự nhân văn hóa tối thiểu diễn ra trong nhận thức khoa học, đặc biệt là trong các khoa học toán – lý. Chúng ta nhận thấy sự phi nhân văn hóa khoa học trong vật lý học hiện đại. Nó dường như hoàn toàn vượt ra khỏi thế giới người, thậm chí ra khỏi thế giới vật lý quen thuộc đối với con người. Nhưng các nhà vật lý học không nhận thấy rằng bản thân các thành tựu của vật lý học phi nhân văn đặt ra vấn đề về sức mạnh của nhận thức con người. Bản thân sức mạnh này là sức mạnh của con người đối với những bí ẩn của tự nhiên, là sự nhân văn hóa. Điều này đưa chúng ta đến chỗ nhận thức, bất kỳ nhận thức nào cũng đắm mình vào tồn tại người và là sự bộc lộ sức mạnh của con người như một thực thể toàn vẹn, và sức mạnh này thể hiện ra trong bản thân những mâu thuẫn và những xung đột, trong bản thân bi kịch của nhà triết học và của triết học. Có ba bản nguyên có hiệu lực trong nhận thức: bản thân con người, Chúa và tự nhiên. Văn hóa loài người, ân sủng của Chúa và tính tất yếu tự nhiên tương tác với nhau trong nhận thức. Bi kịch của nhà triết học là ở chỗ một số người muốn khu biệt nhận thức của ông ta với ân sủng của Chúa, số khác – với tính tất yếu tự nhiên. Đó chính là xung đột của triết học với tôn giáo và khoa học. Nhà triết học biến Chúa và tự nhiên thành đối tượng nhận thức của mình, nhưng lĩnh vực của nó chủ yếu là lĩnh vực tồn tại người, số phận con người, mục đích của con người. Ông ta nhận thức Chúa và tự nhiên theo viễn cảnh ấy. Ông ta tất yếu vấp phải việc khách quan hóa nhận thức về Chúa và với việc khách quan hóa nhận thức về tự nhiên có kỳ vọng trở thành chân lý tối hậu của nhận thức. Ông ta thừa nhận Mặc khải và niềm tin, nhưng không cho phép có sự lý giải tự nhiên chủ nghĩa về Mặc khải và niềm tin, cũng như không cho phép các kỳ vọng trở thành chủ nghĩa tự nhiên phổ quát của khoa học. Trong chủ nghĩa tự nhiên, nhà triết học rốt cuộc vấp phải không phải niềm tin và khoa học, mà vấp phải triết học, nhưng là triết học ở thang bậc thấp nhất, cần được khắc phục. Sự thật đứng về phía tôn giáo trong cuộc xung đột giữa tôn giáo và triết học, khi triết học có kỳ vọng thay thế tôn giáo trong công việc cứu rỗi và đạt tới cuộc sống vĩnh hằng. Nhưng sự thật đứng về phía triết học khi nó khẳng định quyền của mình về nhận thức cao hơn so với nhận thức mà các yếu tố nhận thức ngây thơ của tôn giáo đem lại.

Các nhà triết học bao giờ cũng chiếm một nhóm nhỏ trong nhân loại, không có nhiều nhà triết học. Song một điều kỳ lạ là người ta rất ghét họ. Những tín đồ, các nhà thần học, các chức sắc tôn giáo, các nhà khoa học và đại diện của các chuyên ngành, các chính khách các nhà hoạt động xã hội, các nhà hoạt động nhà nước, các nhà bảo thủ và các nhà cách mạng, các kỹ sư và các nhà kỹ thuật, các nghệ sĩ, những người bình dân không yêu triết học và các nhà triết học. Có cảm tưởng rằng các nhà triết học là những người vô quyền nhất, họ không đóng một vai trò gì trong đời sống nhà nước và đời sống kinh tế. Nhưng những người có quyền hay có tham vọng cầm quyền, những người đóng vai trò quan trọng hay có kỳ vọng đóng vai trò quan trọng trong đời sống nhà nước và đời sống kinh tế, không thể tha thứ cho các nhà triết học về một cái

gì đó. Trước hết, họ không thể tha thứ vì họ cảm nhận thấy triết học là vô bổ, vô căn cứ, chỉ tồn tại cho một ít người, là trò chơi trống rỗng của tư duy. Nhưng có một điều không hiểu là tại sao trò chơi tư tưởng vô bổ và khó hiểu của một nhúm người ít ỏi lại gây ra sự bất mãn và căm phẫn như vậy. Đây là một vấn đề tâm lý phức tạp. Triết học xa lạ với đa số mọi người, đồng thời mỗi người lại không ý thức được điều đó, lại là nhà triết học theo một nghĩa nào đó. Toàn bộ bộ máy kỹ thuật của triết học xa lạ với đa số mọi người. Đa số mọi người đều sẵn sàng sử dụng danh từ "nhà triết học" theo nghĩa chế nhạo và khinh bỉ. Danh từ "siêu hình học" dường như là một sự nguyền rủa trong sinh hoạt hàng ngày. Song cho dù không ý thức được điều này, mỗi người đều giải quyết các vấn đề siêu hình học. Những vấn đề của siêu hình học hay của khoa học tự nhiên còn xa lạ hơn nữa đối với đa số mọi người so với những vấn đề triết học, mà về thực chất, không xa lạ với một người nào. Có triết học hàng ngày của các nhóm, các giai cấp, các nghề nghiệp giống như chính trị hàng ngày. Có ác cảm với triết học và khinh thường các nhà triết học, con người thường có triết học tại gia của mình. Nhà hoạt động nhà nước, nhà cách mạng, nhà khoa học chuyên ngành, nhà kỹ sư cũng có triết học như vậy. Chính vì vậy họ coi triết học là không cần thiết. Chúng ta cần phải ghi nhận sự không được bảo vệ về mặt xã hội của triết học và của các nhà triết học. Triết học không hoàn thành các đơn đặt hàng xã hội trực tiếp. Nhà triết học thậm chí nhận thấy phẩm giá của mình ở chỗ đứng cao hơn các yêu cầu xã hội đề ra cho ông ta. Triết học không mang tính xã hội, triết học mang tính nhân cách. Vốn có bản chất khác nhau và thường thù địch với nhau, tôn giáo và khoa học được bảo vệ về mặt xã hội, chúng hoàn thành đơn đặt hàng xã hội, đứng đằng sau chúng là các tập thể sẵn sàng bảo vệ chúng. Triết học không được bảo vệ về mặt xã hội, không có một tập thể nào đứng ở đằng sau nó. Không ai bảo vệ nhà triết học. Thậm chí tình cảnh tinh tế của ông ta cũng không được bảo vệ. Nhà triết học cần phải khám phá ra chân lý, cái siêu nhiên và cái thần thánh ở trong lý tính của mình, chứ không phải ở trong lý tính của người khác. Ông ta nhận thức không phải thông qua tập thể. Trong nhà triết học bao giờ cũng có một cái gì đó bắt nguồn từ Spinoza và từ số phận của Spinoza. Sự không được bảo vệ về mặt xã hội của nhà triết học và tính chất nhân cách chủ nghĩa của triết học giống như tình cảnh của nhà tiên tri và công việc tiên tri. Nhà tiên tri cũng không được bảo vệ về mặt xã hội và thường xuyên bị truy nã hơn nhà triết học, mặc dù ông ta quan tâm nhiều hơn đến số phận của xã hội và của dân tộc. Kiểu triết học tiên tri là ít được bảo vệ nhất và ít được thừa nhận nhất, dễ bị rơi vào cảnh cô độc nhất. Tất nhiên là trong triết học có truyền thống. Nhà triết học cảm nhận thấy mình có chân trong gia đình triết học. Ví dụ, có gia đình triết học Platon, có gia đình triết học Kant. Truyền thống triết học có thể kết tinh trong văn hóa tinh thần dân tộc, nó có thể cấu thành trường phái. Truyền thống và trường phái triết học dân tộc có thể bảo vệ nhà triết học tránh khỏi những sự đả phá, che đậy ông ta. Nhưng điều này không có quan hệ với các trực giác triết học ban đầu, với sự ra đời của nhận thức triết học, với sáng tạo triết học theo đúng nghĩa của từ. Triết học hàn lâm viện đã là một hiện tượng xã hội và có thể sử dụng sự bảo vệ của xã hội. Chúng ta cũng nhận thấy điều đó trong đời

sống tôn giáo. Các nhà sáng lập tôn giáo, các thánh tông đồ, các thánh nhân, các nhà thần bí, các nhà tư tưởng tôn giáo độc đáo không được bảo vệ. Nhưng tôn giáo tiếp nhận các hình thức xã hội hóa và khách quan hóa, và khi đó nó được bảo vệ về mặt xã hội. Con người có thể giữ hai địa vị trong nhận thức, giống như trong mọi sáng tạo khác. Hoặc là con người đối mặt với bí ẩn của tồn tại và Chúa. Khi đó sẽ xuất hiện nhận thức phát sinh và độc đáo, triết học đích thực. Trong địa vị này, con người có được trực giác và Mặc khải. Nhưng khi đó nó ít được bảo vệ về mặt xã hội. Hoặc là con người đối mặt với những người khác, xã hội. Khi đó nhận thức triết học và Mặc khải tôn giáo được làm cho thích nghi về mặt xã hội và được khách quan hóa về mặt xã hội. Khi đó con người được bảo vệ nhiều nhất về mặt xã hội. Sự bảo vệ về mặt xã hội này thường phải trả bằng cái giá là lương tâm và ý thức bị sự giả dối hữu ích cho xã hội xuyên tạc. Con người là diễn viên trước mặt những người khác, xã hội. Diễn viên có nhận thức không nhiều khi đó vẫn viết sách. Anh ta đóng vai trò trong xã hội, giữ địa vị trong xã hội. Diễn viên phụ thuộc vào những người khác, vào nhiều người, nhưng chức năng của anh ta được bảo vệ về mặt xã hội. Tiếng nói của người nhận thức đang đối mặt với Chúa có thể hoàn toàn không được lắng nghe. Anh ta bị tấn công từ phía tôn giáo đã được xã hội hóa và khoa học đã được xã hội hóa. Nhưng triết học ban đầu và bi kịch của nhà triết học là như vậy.

Tôi kiên quyết lựa chọn triết học khẳng định vai trò hàng đầu của tự do đối với tồn tại, vai trò hàng đầu của chủ thể hiện sinh đối với thế giới khách quan hóa, nhị nguyên luận, chủ nghĩa duy ý chí, tính năng động, chủ nghĩa tích cực sáng tạo, chủ nghĩa nhân cách, chủ nghĩa nhân bản, triết học tinh thần. Nhị nguyên luận của tự do và tất yếu, của tinh thần và tự nhiên, của chủ thể và sự khách quan hóa, của cá nhân và xã hội, của cái riêng và cái chung là nhị nguyên luận cơ bản và mang tính quyết định đối với tôi. Nhưng đây chính là triết học của bi kịch. Bi kịch sinh ra từ vai trò hàng đầu của tự do đối với tồn tại. Chỉ có việc khẳng định vai trò hàng đầu của tồn tại đối với tự do mới không là bi kịch. Nguồn gốc của bi kịch đối với nhận thức triết học là việc không thể đạt tới tồn tại thông qua sự khách quan hóa và sự giao tiếp thông qua xã hội hóa, là xung đột vĩnh hằng giữa "cái Ngã" và "khách thể": Vấn đề cô độc xuất hiện từ đây như vấn đề của nhận thức, là sự cô độc của nhà triết học và là sự cô độc triết học, – chính cuốn sách này đề cập đến điều đó. Điều này cũng gắn liền với sự khác biệt giữa triết học về tính đa diện của tồn tại người và triết học về tính phiến diện.

16. QUAN NIỆM CỦA JASPERS KARL (1883 – 1969)

Triết học như là tư duy siêu việt hóa và niềm tin triết học

Đường đời của con người biết tư duy – đó là cuộc sống trong triết lý. Do vậy triết lý là cái vốn có của con người tự thân nó. Con người là thực thể duy nhất trong thế giới được tồn tại mở ra cho nó ở trong tồn tại hiện có của nó. Con người không thể bộc lộ mình trong tồn tại hiện có tự thân nó, không thể thỏa mãn với khoái cảm về tồn tại hiện có. Nó đột phá toàn bộ tính hiện thực của tồn tại hiện có mà dường như đã kết thúc ở trong thế giới. Nó chỉ thực sự biết mình như là con người khi được mở ra cho

toàn bộ tồn tại, nó sống ở bên trong thế giới khi có sự siêu việt hóa. Tiếp nhận tồn tại hiện có của mình, nó vẫn kiên định hướng tới tồn tại. Vì nó không thể hiểu bản thân mình trong thế giới đơn giản như là kết quả của tiến trình thế giới. Do vậy nó vượt ra khỏi tồn tại hiện có của mình và thế giới, đạt tới các cơ sở của chúng, hướng tới nơi nó cảm thấy tin tưởng vào các cội nguồn của mình, dường như cùng tham gia vào sáng tạo. Nó không được bảo vệ ở trong các cội nguồn và không đạt tới mục đích. Nó tìm kiếm cái vĩnh hằng ở giữa các cội nguồn và mục đích trong cuộc sống của mình.

Tính khép kín của thế giới và việc phá hủy mỗi một bức tranh khép kín về thế giới, thất bại của công việc kế hoạch hóa trong thế giới, của các dự án và của việc thực hiện chúng, tính không hoàn tất của bản thân tồn tại người luôn dẫn đến ranh giới: Hư vô hay Chúa được nhận thức ở đáy vực thẳm.

Song ở đây, không bao giờ có thể có chứng minh theo nghĩa chứng minh khoa học không bác bỏ được. Chúa đã được chứng minh không còn là Chúa nữa. Do vậy, chỉ có ai xuất phát từ Chúa thì mới có thể tìm kiếm Chúa. Sự tin tưởng vào tồn tại Chúa, cho dù nó có bí ẩn và bất khả tri đến đâu đi chăng nữa, là tiền đề, chứ không phải là kết quả của triết lý.

Người ta chờ đợi ở triết học sự thấu hiểu xác đáng, một cái gì đó mà mỗi người đều thừa nhận là đúng và có thể hiểu biết, chứ không phải là cái cần phải tin.

Trên thực tế, triết học không dựa vào Mặc khải, vào quyền uy. Song cái mà con người biết triết lý biểu thị sự tán thành của mình một cách hợp lý, – đó là một cái quan trọng hơn nhiều tri thức xác đáng của giác tính. Đó là cái con người đạt được như cái chân thực nhờ xuất phát từ các cội nguồn của mình và đưa vào thời hiện tại thông qua mọi giác quan.

Trong triết lý, con người thực hiện bước đột phá của bản tính mình, nhưng thông qua bản chất của mình. Cái mà nó nắm bắt trong bước đột phá ấy như tồn tại và như bản thân mình, chính là niềm tin của nó. Trong triết lý, chúng ta đi theo con đường dẫn tới các cội nguồn của niềm tin là các cội nguồn vốn có của con người tự thân nó.

Xét về các cơ sở của mình, tư tưởng triết học hiện diện trong mỗi người, đôi khi cả trong trẻ thơ dưới hình thức thuần túy nhất. Phát hiện ra các tiến trình tư duy như vậy, làm sáng tỏ chúng, khám phá ra chúng, nhắc lại chúng và chỉ ra những cái được suy xét hàng nghìn năm ở trong chúng, – công việc của triết học như tư duy đã biến thành một nghề.

Có thể biểu thị nội dung triết học của niềm tin thông qua các luận điểm như sau:

Có Chúa.

Có yêu cầu vô điều kiện.

Thế giới có tồn tại hiện có đang biến mất ở giữa Chúa và sự hiện sinh. Sự siêu việt hóa vượt lên trên toàn bộ thế giới hay đến toàn bộ thế giới được gọi là Chúa.

Cái có ý nghĩa đặc biệt, hơn nữa, quyết định đối với triết lý là sự chứng thực ranh giới hiện diện giữa tư duy nhận thức đối tượng được áp dụng trong các khoa học và tư duy siêu việt hóa vốn có của triết học.

Tư duy siêu việt hóa là tư duy khác với nhận thức khoa học nhờ phương pháp khoa học xét về tính chất của mình, song đồng thời lại nhờ sự biến mất của một đối tượng xác định.

Niềm tin triết học bao giờ cũng hiện diện trong phép biện chứng đang làm suy giảm và vượt bỏ chính mình.

Phép biện chứng có nội dung rất khác nhau. Điểm chung đối với nó chỉ là ở chỗ các mặt đối lập có ý nghĩa cơ bản ở trong nó. Biện chứng được gọi là quá trình lôgíc đi qua phản đề đến sự giải quyết trong hợp đề. Biện chứng được gọi là cái thực sự diễn ra do tác động của các mặt đối lập xung đột với nhau, hợp nhất với nhau và tạo ra một cái mới. Nhưng biện chứng cũng còn được gọi là việc biến các mặt đối lập thành các antinomia không thể giải quyết được, là việc rơi vào tính bất khả giải quyết, vào mâu thuẫn; là việc dẫn tới ranh giới mà ở đó, tồn tại thể hiện là cái tuyệt đối bị chia rẽ, tồn tại riêng của tôi trở thành niềm tin, còn niềm tin – nhận thức trong cái có cảm tưởng là vô nghĩa.

Niềm tin triết học bao hàm các cấu trúc của các biện chứng tương tự.

Người ta hỏi: Triết học cần để làm gì? Triết học không trợ giúp. Platon không thể giúp đỡ người Hy Lạp, ông không thể ngăn chặn sự diệt vong của họ, hơn nữa, đã gián tiếp thúc đẩy sự diệt vong ấy.

Mọi sự phủ định triết học đều xuất phát từ cái xa lạ với nó, – hoặc từ nội dung bất biến của niềm tin, đối với nó thì triết học có thể là nguy hiểm, hoặc từ các mục đích của tồn tại hiện có, đối với nó thì triết học là vô bổ, hoặc từ chủ nghĩa hư vô bác bỏ mọi cái không có giá trị, kể cả triết học.

Nhưng trong triết học lại diễn ra cái mà tất cả những kẻ thù của nó đều không nhận thấy: Cùng với triết lý thì con người có được các cội nguồn của mình. Với nghĩa đó, triết học là vô điều kiện và không có mục đích. Không thể luận chứng nó nhờ xuất phát từ cái khác, không thể minh biện nó như một cái hữu ích cho một cái khác nào đó. Nó không phải là cái gậy và cọng rơm để bám vào. Không thể sử dụng triết học.

Chúng ta mạnh dạn khẳng định: Triết học không thể không tồn tại khi con người còn sống. Triết học bao hàm kỳ vọng: Có được mục đích sống vượt lên trên mọi mục đích trong thế giới – làm sáng tỏ mục đích bao chứa những mục đích ấy, thực hiện mục đích ấy trong hiện tại, trong tương lai – không bao giờ hạ thấp một người nào đó hay con người nói chung xuống thành phương tiện.

Nhiệm vụ bất biến của triết học là: Trở thành con người đích thực thông qua thấu hiểu về tồn tại; hay cũng chính là như vậy, trở thành bản thân mình, nhờ đó chúng ta có được sự tin tưởng vào Chúa. Việc hoàn thành nhiệm vụ này có những đặc điểm bất biến:

Bao giờ và bây giờ cũng cần phải thực hiện công việc của *nghề* triết học: Triển khai các phạm trù và các phương pháp, kiến tạo tri thức cơ bản của chúng ta, định hướng trong thế giới các khoa học, nắm bắt triết học lịch sử, luyện tập tư duy tư biện của siêu hình học, tư duy giác ngộ của triết học hiện sinh.

Mục đích bao giờ cũng là có được *sự độc lập* của con người riêng biệt. Con người này có được sự độc lập thông qua quan hệ với tồn tại đích thực. Nó có được sự độc lập với mọi cái đang diễn ra trong thế giới thông qua quan hệ sâu sắc của mình với sự siêu việt hóa. Đó là cái Lão tử đạt được trong đạo, Socrates – trong mệnh lệnh và tri thức thần thánh, Yeremia – trong *Yave* là người bộc lộ ý chí của mình, là cái mà Boethius, Bruno, Spinoza đã nhìn thấy – tất cả chúng làm cho họ trở nên độc lập. Không nên lẫn lộn sự độc lập triết học này với sự thái quá của thói lộng hành, với sức sống cứng đầu cứng cổ khi đối mặt với cái chết.

Vấn đề bao giờ cũng là sự *căng thẳng*: Có được sự độc lập *ở bên ngoài thế giới*, ở việc khước từ thế giới và ở trong sự cô đơn – hay *ở trong bản thân thế giới*, thông qua thế giới, hành động ở trong nó mà lại không phục tùng nó. Khi đó có thể nói về nhà triết học chỉ thừa nhận tự do của mình cùng với tự do của người khác, cuộc sống của mình – thông qua sự giao tiếp với người khác, rằng một kẻ ngu dốt đã kêu lên trước mặt Khổng tử: "Đấy là người biết mình không đạt được điều gì nhưng vẫn tiếp tục hành động"; đây là chân lý của tri thức hữu hạn, của tri thức tuyệt đối hóa vẻ bề ngoài của mình, nhưng là chân lý không động chạm tới chân lý sâu sắc hơn của niềm tin triết học.

Triết học hướng vào con người riêng biệt. Việc con người hướng vào bản thân mình, diễn ra trong triết lý ở trong mỗi thế giới, ở trong mỗi địa điểm. Vì chỉ có những người nào độc lập và có năng lực khẳng định điều đó trong cô đơn, thì mới thực sự tham gia vào giao tiếp.

Trình bày các vấn đề bất biến của triết học như vậy, lẽ nào có thể nói một điều gì đó nữa về vấn đề hiện đại của nó?

Chúng ta đã nghe thấy rằng niềm tin vào lý tính đã kết thúc. Một bước tiến lớn của thế kỷ XX là sự rơi xuống khỏi Logos, khỏi tư tưởng về trật tự thế giới. Một số người vui mừng với ý thức về cuộc sống được giải thoát, số khác buộc tội tinh thần về sự phản bội vĩ đại ấy, về sự bất hạnh ấy, sự bất hạnh tất yếu dẫn đến sự diệt vong của loài người.

Nhân đây cần phải nói: Bước tiến này có cơ sở của mình là việc nó đã phá hủy sự tự tin của giác tính bị lý tính bỏ quên, đã chỉ ra tính hão huyền của sự hài hòa thế giới, đã thủ tiêu sự tin tưởng đối với trạng thái pháp quyền và các luật pháp tự thân chúng. Đây là lập trường có cảm tưởng là tuyệt vời về mặt ngôn từ, nhưng ẩn náu ở đằng sau nó là cuộc sống thấp hèn đã bị phân tâm học vạch ra, phân tâm học mở rộng thành thế giới quan mơ hồ và nắm bắt được một phần chân lý trong việc chống đối lại thời đại lừa dối.

Khi toàn bộ cái cây bị chặt đổ thì gốc rễ của nó sẽ hiện ra. Gốc rễ là các cội nguồn mà chúng ta sinh ra từ đó và chúng ta đã lãng quên, do có sự đan xen giữa những ý kiến, những thói quen, những lược đồ nhận thức.

Hiện nay, chúng ta đang đứng trước nhiệm vụ một lần nữa luận chứng cho lý tính đích thực ở trong bản thân sự hiện sinh. Đây là đòi hỏi cấp bách nhất trong bối cảnh tinh thần được Kierkeegard và Nietzsche, Pascal và Dostoevski xác định.

Việc hoàn thành nhiệm vụ này không thể là việc phục hồi quá khứ. Hiện nay nó bao hàm những yếu tố sau đây:

1) Chúng ta tìm kiếm sự yên tĩnh thông qua việc thường xuyên thức tỉnh sự bất an của chúng ta.

2) Trải qua chủ nghĩa hư vô, chúng ta nắm bắt được cội nguồn của chúng ta.

3) Chúng ta tìm kiếm sự thuần túy của khoa học với tư cách tiền đề cho chân lý trong triết lý của chúng ta.

4) Lý tính trở thành ý chí giao tiếp vô hạn.

Sự không tin tưởng dẫn con người đến chỗ đánh mất sức mạnh, hiện diện trong điều kiện sinh hoạt ở giữa những người khác, đến chỗ phục tùng tính tất yếu và không tránh khỏi đã được nhận thức, đến chủ nghĩa bi quan do sự tiến đến gần cái chết, ý thức suy nhược sinh ra. Con người sống ngột ngạt trong tồn tại hiện có hão huyền.

Niềm tin triết học là niềm tin của con người vào những khả năng của mình, là không khí cho tự do của nó.

17. QUAN NIỆM CỦA SARTRE JAEN – PAUL (1905 – 1980)

Chủ nghĩa Marx và chủ nghĩa hiện sinh

Một số người cảm thấy triết học là một môi trường thuần nhất nào đó: Các tư tưởng ra đời ở đó và chúng cũng tiêu vong ở đó, các hệ thống được tạo ra ở đó để trở nên vô dụng và sụp đổ cũng ở đó. Số khác lại coi nó là một lập trường nào đó mà chúng ta dường như bao giờ cũng giữ một cách tự do. Số thứ ba coi nó là một lĩnh vực xác định của văn hóa. Theo chúng tôi, *không có* triết học *như vậy* dưới hình thức người ta đánh giá và tôn trọng nó, cái bóng này của khoa học và giáo chủ nông cạn của loài người chỉ là một sự trừu tượng đã được bản thể hóa. Trên thực tế có *nhiều* triết học. Hay vì triết học sống động trong số đó bao giờ cũng có nhiều hơn một, thực ra là trong những điều kiện hoàn toàn xác định, một triết học *duy nhất* được kiến tạo để biểu thị vận động cơ bản của xã hội, khi còn sống, nó được sử dụng chính làm môi trường văn hóa dành cho những người đương thời. Khách thể làm cho chúng ta bối rối này đồng thời cũng bộc lộ ra trên các phương diện khác nhau căn bản mà nó thường xuyên nhất thể nó.

Trước hết, đó là một phương thức xác định để giai cấp "vùng lên" có được tự ý thức; ý thức tương tự có thể là rõ ràng hay rối rắm, trực tiếp hay gián tiếp: Trong thời kỳ của giới tăng lữ và chủ nghĩa trọng thương, giai cấp tư sản bao gồm các luật gia, các thương gia và các chủ nhà băng đã nắm bắt được một điều gì đó về bản thân mình nhờ thuyết Descartes; sau nửa thế kỷ, vào thời đại công nghiệp hóa khởi thủy, giai cấp tư sản bao gồm các chủ xí nghiệp, các kỹ sư và các nhà khoa học đã thể hiện mình thông qua hình ảnh của con người phổ biến mà thuyết Kant đã tiếp cử cho họ.

Nhưng để có được tính chất triết học đích thực, chiếc gương này cần phải thể hiện là tổng thể tri thức đương thời với nó: Nhà triết học tiến hành nhất thể hóa mọi tri thức nhờ tuân thủ một số lượng đồ mang tính định hướng, biểu thị lập trường và kỹ thuật của giai cấp đang đi lên đối với thời đại của mình và thế giới. Khi mà các chi tiết của tri thức này lần lượt bị hoài nghi và bác bỏ bởi tiến bộ của giáo dục, tổng thể của chúng vẫn còn lại dưới dạng nội dung không bị phân hóa: Sau khi những tri thức này

bị ràng buộc bởi các nguyên lý, chúng dường như không được giải mã, đến lượt mình, lại ràng buộc bản thân các nguyên lý. Được biểu thị một cách đơn giản nhất, khách thể của triết học vẫn nằm trong "tinh thần khách quan" dưới dạng *Ý niệm điều tiết* chỉ ra nhiệm vụ vô hạn; ví dụ hiện nay, người ta nói đến "Ý niệm của Kant", còn ở Đức – nói đến thế giới quan của Fichte. Vấn đề là ở chỗ vốn có hiệu lực, triết học chưa bao giờ là một sự vật có sức ỳ nào đó, là sự thống nhất thụ động và hoàn tất của tri thức; ra đời từ vận động xã hội, bản thân nó là vận động và hướng vào tương lai; đồng thời tổng thể cụ thể này cũng thể hiện là một thiết kế trừu tượng về sự tiếp tục nhất thể hóa đến cùng; niềm tin của nó vào bản thân mình. Triết học ở đây là phương pháp nghiên cứu và giải thích; niềm tin của nó vào bản thân và vào tương lai của mình chỉ tái hiện sự tin tưởng của giai cấp nó đại diện. Bất kỳ triết học nào cũng mang tính thực tiễn, thậm chí kể cả triết học lúc đầu có cảm tưởng là bàng quan nhất, phương pháp chính là vũ khí xã hội và chính trị: Chủ nghĩa duy lý phân tích và phê phán của các đại diện lớn trong thuyết Kant đã trải nghiệm chúng; ra đời từ cuộc đấu tranh, chủ nghĩa duy lý ấy quay lại với nó để làm sáng tỏ nó; vào thời điểm giai cấp tư sản bắt đầu phá hủy các thể chế Quân chủ, chủ nghĩa duy lý ấy tấn công các nội dung đã lỗi thời, đang được nỗ lực minh biện. Sau đó, chủ nghĩa duy lý ấy phục vụ cho chủ nghĩa tự do và đem lại lý luận lường gạt nhằm "nguyên tử hóa" giai cấp vô sản.

Như vậy, triết học có hiệu quả khi *thực tiễn* sinh ra nó và mang nó trong mình còn sống động, còn được triết học ấy làm sáng tỏ. Nhưng triết học biến đổi, đánh mất tính độc đáo của mình, đánh mất nội dung ban đầu và lỗi thời ở chừng mực nó thâm nhập dần dần vào đại chúng, để trở thành vũ khí giải phóng tập thể ở trong họ và thông qua họ. Ví dụ, thuyết Descartes ở thế kỷ XVIII thể hiện trên hai phương diện có liên hệ mật thiết và tương tác với nhau: Một mặt, với tư cách tư tưởng về lý tính và phương pháp phân tích, nó khích lệ Holbach, Honvetius, Diderot và thậm chí cả Rousseau, và chính thuyết Descartes được coi là cơ sở của các bài văn đả kích chống lại tôn giáo, cũng như của chủ nghĩa duy vật cơ giới; mặt khác, vốn ẩn danh, nó quy định lập trường của đẳng cấp thứ ba; trên mỗi phương diện ấy, lý tính phổ quát và phân tích đều được làm cho trở nên sâu sắc hơn và quay trở lại dưới hình thức "tự phát sinh", điều này có nghĩa rằng, câu trả lời trực tiếp của kẻ bị áp bức sẽ mang tính chất *phê phán*. Sự nổi loạn trừu tượng như vậy đã vượt trước nhiều năm cách mạng Pháp và cuộc khởi nghĩa vũ trang. Bạo lực được thực hiện nhờ vũ khí đã thủ tiêu các đặc quyền được hòa tan trong lý tính. Tình hình đi đến chỗ tinh thần triết học đã khắc phục giới hạn giai cấp của giai cấp tư sản và lan tràn vào nhân dân. Chính vào thời điểm này, giai cấp tư sản Pháp sẽ tự coi mình là giai cấp phổ biến: Việc truyền bá triết học của nó cho phép nó che đậy được cuộc đấu tranh bắt đầu làm tan rã đẳng cấp thứ ba và tìm ra ngôn ngữ, hình thức hoạt động chung cho mọi giai cấp cách mạng.

Nếu triết học đồng thời cần phải là tri thức, phương pháp, ý niệm điều tiết, vũ khí chiến đấu và cộng đồng ngôn ngữ, nếu "cái nhìn về thế giới" này vẫn chia rẽ và làm tê liệt xã hội, nếu các quan điểm của một hay của một số người trở thành văn hóa, đôi khi trở thành bản chất của cả một giai cấp, thì hoàn toàn dễ hiểu là các thời đại sáng

tạo triết học rất hiếm. Giữa thế kỷ XVII và XVIII, tôi chỉ nhận thấy ba thời điểm như vậy, chúng gắn liền với tên tuổi của Descartes và Locke, Kant và Hegel và cuối cùng là của Marx. Ba nền triết học vĩ đại, mỗi nền triết học ở thời đại mình, đã trở thành môi trường sống của bất kỳ tư tưởng riêng tư nào và trở thành viễn cảnh của toàn bộ văn hóa; chúng chưa được khắc phục cho tới khi thời điểm lịch sử chúng biểu hiện chưa được khắc phục. Luận cứ "chống lại chủ nghĩa Marx", tôi đã chỉ ra điều này, không phải cái gì khác như là việc làm trẻ hóa ở bên ngoài một tư tưởng tiền Marx nào đó. Cái gọi là "sự khắc phục chủ nghĩa Marx" trong trường hợp xấu nhất cũng chỉ là việc quay trở về với tiền chủ nghĩa Marx, còn trong trường hợp tốt nhất – khám phá lại một tư tưởng nào đó đã có trong triết học mà người ta giả định vượt bỏ. Còn đối với "chủ nghĩa xét lại" thì đó hoặc là sự lặp lại, hoặc là sự nhảm nhí; không cần thiết phải lặp lại việc làm cho triết học sống động thích ứng với vận động của thế giới; cấu thành một chỉnh thể thống nhất với vận động của xã hội, bản thân nó, thông qua hàng nghìn cá nhân và những nghiên cứu riêng tư, tự thích ứng. Còn những ai là người phát ngôn thuần túy cho tư tưởng của các bậc tiền bối, tất yếu sẽ cải biến tư tưởng mà họ đơn giản muốn nhắc lại; các phương pháp cũng thay đổi vì được áp dụng vào khách thể mới. Nếu không có vận động như vậy của triết học, thì khi đó một trong hai điều sẽ xảy ra: Hoặc là nó đã chết, hoặc là nó bị "khủng hoảng". Trong trường hợp thứ nhất, không nên nói tới sự xét lại, mà cần nói tới sự phá hủy tòa nhà đã mục nát; trong trường hợp thứ hai – "sự khủng hoảng của triết học" – một biểu hiện độc đáo của xã hội và tính bất động của nó được chế định bởi những mâu thuẫn chia rẽ xã hội: Cái gọi là sự "xét lại" được các "kiểm định viên" tiến hành, chỉ là sự thần bí hóa duy tâm và không có nội dung hiện thực; chỉ có bản thân vận động của lịch sử, cuộc đấu tranh của con người trên mọi cấp độ hoạt động của con người mới giải phóng tư tưởng bị cầm tù và cho phép nó đạt tới sự phát triển đầy đủ của mình.

Những con người văn hóa sẽ đến sau giai đoạn phát triển thịnh vượng, họ bắt đầu đem lại trật tự cho các hệ thống hay đi xâm chiếm các vùng đất mới nhờ các phương pháp mới; họ đem lại cho lý luận các chức năng thực tiễn, sử dụng nó như công cụ phá hủy và sáng tạo, song không nên gọi họ là các nhà triết học: Họ nghiên cứu một lĩnh vực xác định, tiến hành kiểm tra nó, xây dựng các hệ thống nào đó, họ thậm chí còn tiến hành một số cải biến bên trong, song họ dầu sao vẫn sống bằng tư tưởng sống động của các tiền bối vĩ đại. Được đám đông giữ lại, tư tưởng này kiến tạo nên môi trường văn hóa và tương lai của họ, quy định lĩnh vực nghiên cứu và thậm chí cả những cái họ "sáng tạo" ra.

Điều cơ bản đối với Jaspers – tách biệt sự bi quan chủ quan ra từ tất cả những điều đó và đưa nó ra khoảng không của sự lạc quan thần học không dám phô danh mình; trên thực tế, cái siêu việt vẫn bị che đậy và chỉ tự bộc lộ mình thông qua sự vắng mặt của bản thân mình; chúng ta không vượt ra khỏi khuôn khổ của sự bi quan và sẽ chỉ *cảm nhận thấy trước* sự dung hòa, dừng lại ở cấp độ mâu thuẫn không khắc phục được và chỉnh thể bị chia rẽ; sự lên án phép biện chứng như vậy không phải nhằm chống lại Hegel, mà chống lại Marx. Và đây không phải là sự khước từ *tri thức*, mà là sự khước

từ *thực tiễn*. Kierkegaard không muốn hiện diện trong hệ thống Hegel như khái niệm, Jaspers khước từ hợp tác với lịch sử được những người Mácxít tạo ra *như là cá nhân*. Khẳng định tính thực tại của những cái đã trải nghiệm, Kierkegaard đã đi tiếp từ Hegel, đã tiến lên, Jaspers lại lùi lại, ông lùi từ vận động lịch sử hiện thực của *thực tiễn* vào tính chủ quan trừu tượng có mục đích duy nhất – đạt tới một *chất lượng* cảm xúc nào đó. Ngay hôm qua, hệ tư tưởng cầu kỳ này đã biểu thị rõ lập trường của nước Đức hoàn toàn cụ thể, đã chịu đựng hai thất bại, cũng như biểu thị lập trường hoàn toàn xác định của giai cấp tư sản châu Âu, giai cấp thông qua tâm hồn quý tộc muốn minh biện những đặc quyền và chạy trốn từ tính khách quan của mình vào tính chủ quan đang tìm kiếm, tự tô điểm cho mình bằng hiện tại không diễn tả được để không nhận thấy tương lai của mình. Xét từ góc độ triết học, tư tưởng khô cằn và không trung thực như vậy không hơn gì sở thích vô vị. Nhưng còn có một chủ nghĩa hiện sinh khác, phát triển không phải một cách trái ngược, mà cùng với chủ nghĩa Marx. Chúng tôi tự coi mình chính là những người theo chủ nghĩa hiện sinh này và tôi sẽ nói chính về nó bây giờ.

Với sự hiện diện *thực sự* của mình, triết học cải biến các cấu trúc của tri thức, sinh ra các tư tưởng; xác định triển vọng thực tế của giai cấp bị bóc lột, qua đó nó phân đôi văn hóa của cả các giai cấp thống trị, cải biến văn hóa. Marx viết rằng tư tưởng của giai cấp thống trị là tư tưởng thống trị, và ông đã đúng *về mặt hình thức*. Vào năm 1925, khi tôi 20 tuổi, tại các trường đại học không có khoa chủ nghĩa Marx và sinh viên – đảng viên cộng sản rất thận trọng viện dẫn hay thậm chí đơn giản nhắc đến tên Marx trong các tác phẩm của mình; họ đã bị đánh trượt tại tất cả các đợt thi. Nỗi sợ hãi phép biện chứng cho thấy chúng tôi không hiểu biết cả bản thân Hegel. Tất nhiên, chúng tôi được phép đọc Marx và thậm chí được khuyên làm công việc đó: "để bác bỏ Marx", cần làm quen với ông ta. Nhưng, thiếu truyền thống Hegel, thiếu các giảng viên – những người Mácxít, thiếu chương trình và phương tiện tư duy, thế hệ chúng tôi, cũng như thế hệ trước đó và sau đó, hoàn toàn không biết đến chủ nghĩa duy vật lịch sử. Ngược lại, người ta cố gắng dạy lôgíc học Arisstotes cho chúng tôi. Chính khi đó tôi đã đọc "Tư bản" và "Hệ tư tưởng Đức": Tôi hiểu rõ tất cả, và tôi tuyệt đối không hiểu một cái gì. Hiểu có nghĩa là thay đổi, vượt ra khỏi bản thân mình: Công việc đọc ấy đã không làm cho tôi thay đổi. Ngược lại, cái đã làm thay đổi tôi là *thực tại của chủ nghĩa Marx*, là sự hiện diện trong nhãn quan tôi của quần chúng lao động, một cơ thể khổng lồ và hắc ám đã *trải nghiệm* chủ nghĩa Marx, đã *áp dụng* nó và đã cuốn hút mãnh liệt các trí thức tiểu tư sản. Khi chúng tôi đọc triết học này trong các cuốn sách, nó không có đặc quyền nào đối với chúng tôi. Một linh mục mới xuất bản một cuốn sách dày và rất thú vị về Marx, ngay ở trang đầu đã bình tĩnh tuyên bố: "Hoàn toàn có thể nghiên cứu các tư tưởng của ông ta hệt như nghiên cứu tư tưởng của một nhà triết học hay một nhà xã hội học khác nào đó". Vì các tư tưởng ấy xuất hiện trước chúng ta như một văn bản, chúng tôi đã nghĩ đúng như vậy, nên chúng tôi vẫn "khách quan" và tự nói với mình: "Đây là quan điểm của một nhà trí thức người Đức đã từng sống ở London vào giữa thế kỷ trước". Nhưng khi các tư tưởng này thể hiện là

tính quy định hiện thực của giai cấp vô sản như mục đích hành động sâu xa – cho nó và tự nó – của họ, chúng đã lôi cuốn chúng tôi, mặc dù ở đây không có sự hiểu biết về chúng, sự cải biến toàn bộ văn hóa của chúng tôi. Tôi xin nhắc lại: Cái làm cho chúng tôi bị chấn động không phải là tư tưởng và hơn nữa lại càng không phải là tình cảnh của công nhân mà chúng tôi chỉ có hiểu biết lờ mờ, không phải là kinh nghiệm. Không phải, mọi thứ ở đây có liên quan với nhau, giai cấp tư sản làm điều đó với tư cách biểu hiện và đại diện cho một tư tưởng xác định. Và tôi cho rằng, cần phải bổ sung luận điểm của Marx: Khi giai cấp đang đi lên có được tự ý thức, tự ý thức này có tác động gián tiếp đến các nhà trí thức và làm lu mờ các tư tưởng có ở trong đầu họ. Chúng tôi khước từ chủ nghĩa duy tâm quan phương vì "bi kịch của cuộc đời".

Giai cấp vô sản vô hình, xa lạ, bí ẩn, nhưng tự giác và đang hành động này đã chứng minh – một cách không rõ ràng đối với phần lớn chúng tôi – rằng *tất cả mọi* xung đột đều chưa được giải quyết. Chúng tôi đã được giáo dục theo tinh thần của chủ nghĩa nhân văn tư sản, và chủ nghĩa nhân văn lạc quan này đã sụp đổ, vì chúng tôi phỏng đoán rằng thành phố của chúng tôi bị bao vây bởi một đám đông những "con ngợm ý thức được tính ngợm của mình" ("sous–hommes conscient de leur sous–humanité"), song chúng tôi cảm nhận thấy sự sụp đổ này vẫn chỉ theo lối duy tâm – cá nhân: Khi đó các tác giả yêu thích của chúng tôi lý giải với chúng tôi rằng hiện sinh là *xung đột*. Dù sao cái làm cho chúng tôi quan tâm vẫn là những con người hiện thực cùng với lao động và đau khổ của họ, chúng tôi đòi hỏi triết học quan tâm đến tất cả mọi thứ, song lại không nhận thấy rằng triết học như vậy đang tồn tại, chính nó phóng chiếu đòi hỏi như vậy vào chúng tôi. Cuốn sách của Jean Wal *"Đối mặt với cái cụ thể" ("Vers le concret")* khi đó đang trở nên rất nổi tiếng. Song "cuộc đối mặt ấy" một lần nữa lại làm cho chúng tôi thất vọng: Chúng tôi muốn *xuất phát* từ tổng thể cụ thể, mong muốn đi đến cái tuyệt đối cụ thể. Song chúng tôi thích bản thân tác phẩm, vì mở ra những nghịch lý, những mâu thuẫn và những xung đột chưa được giải quyết ở trường đại học, nó đã đưa chủ nghĩa duy tâm vào cảnh bế tắc. Chúng tôi bắt đầu chĩa đa nguyên luận (đây là khái niệm *pháp lý*) chống lại chủ nghĩa duy tâm nhất nguyên luận và lạc quan của các giáo sư vì tư tưởng tả khuynh ngày càng bị loại bỏ. Chúng tôi hồ hởi lĩnh hội mọi học thuyết phân chia mọi người ra thành các nhóm khép kín. Vốn là những người dân chủ "tiểu tư sản", chúng tôi bác bỏ chủ nghĩa phân biệt chủng tộc, song chúng tôi thích quan niệm rằng "tâm tính nguyên thủy", tính toàn vẹn của đứa trẻ và của người điên là hoàn toàn không hiểu đối với chúng tôi. Do ảnh hưởng của chiến tranh và của cách mạng Nga, chúng tôi đã đem bạo lực đối lập lại – tất nhiên là chỉ trong lý luận, – những giọt lệ đáng yêu của các vị giáo sư. Đây là bạo lực xấu xa (sự xúc phạm, những tranh luận ầm ĩ, sát hại và tự sát, những thảm họa không ngăn chặn được), có thể dẫn chúng tôi đến với chủ nghĩa phát xít, nhưng dưới nhãn quan của chúng tôi, nó có ưu thế là tập trung vào những mâu thuẫn của hiện thực. Như vậy, chủ nghĩa Marx, với tư cách "triết học đã trở thành thế giới", đã tách rời chúng tôi khỏi văn hóa tư sản khả kính, đang xoay tròn xung quanh quá khứ của mình; chúng mò mẫm đi theo con đường nguy hiểm của chủ nghĩa duy thực đa nguyên là chủ nghĩa

định hướng vào con người và các sự vật trong tồn tại "cụ thể" của chúng, mặc dù vậy vẫn dừng lại trong khuôn khổ các "tư tưởng đang thống trị": Chúng tôi muốn nhận thức con người trong cuộc sống hiện thực của nó, song chúng tôi lại không có ý nghĩ xem xét nó trước hết như người lao động sản xuất ra các điều kiện sinh hoạt của mình. Chúng tôi lẫn lộn rất lâu giữa cái *tổng thể* với cái cá thể: Đa nguyên luận – được chúng tôi sử dụng rất hữu hiệu nhằm chống lại chủ nghĩa duy tâm của ngài Brunsvig – đã cản trở chúng tôi hiểu được tổng thể hóa biện chứng là gì; chúng tôi ưa thích mô tả các bản chất và các loại hình được tách biệt một cách nhân tạo hơn là kiến tạo vận động biện chứng của chân lý "trong sinh thành". Do có các sự kiện chính trị, chúng tôi bắt đầu sử dụng lược đồ "đấu tranh giai cấp" như hệ tọa độ thuận tiện hơn là giống như sự thật, và cần phải có cả một lịch sử đẫm máu của 50 năm gần đây để chúng tôi nắm bắt được tính thực tại của nó và tìm ra chỗ đứng của mình trong xã hội bị chia rẽ. Chính chiến tranh đã phá hủy khuôn khổ tư duy trước kia của chúng tôi. Chiến tranh, xâm lược, kháng chiến và những năm tháng tiếp theo. Chúng tôi muốn chiến đấu vì giai cấp công nhân và rốt cuộc đã hiểu được rằng cái cụ thể – đó là lịch sử và hành động biện chứng. Chúng tôi đã khước từ chủ nghĩa duy thực đa nguyên để một lần nữa lại tìm thấy nó ở bọn phát xít, và đã khám phá ra thế giới.

Vậy tại sao khi đó "chủ nghĩa hiện sinh" lại giữ được sự tự trị của mình? Và tại sao nó lại không hòa tan vào chủ nghĩa Marx?

Lucas cho rằng, ông ta đã trả lời cho những vấn đề ấy trong cuốn sách nhỏ có tên gọi là "Chủ nghĩa hiện sinh hay là chủ nghĩa Marx". Theo ông ta, các nhà trí thức tư sản đã bắt buộc phải "khước từ phương pháp duy tâm khi vẫn hoàn toàn giữ lại các kết quả và các cơ sở của nó: Từ đó là tính tất yếu lịch sử của "con đường thứ ba" (giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm) trong tồn tại và ý thức của giai cấp tư sản thời đại đế quốc chủ nghĩa". Sau đây, tôi sẽ chỉ ra những sự tàn phá mà khát vọng *tiên nghiệm* này về việc nâng quan điểm đã tạo ra trong chủ nghĩa Marx. Ở đây, chúng tôi đơn giản nhận thấy rằng Lucas hoàn toàn không tính đến một thực tế mang tính nguyên tắc là: Chúng ta *đồng thời* tin vào điều sau đây: *Thứ nhất*, chủ nghĩa duy vật lịch sử đưa ra một sự giải thích duy nhất chấp nhận được về lịch sử và *thứ hai*, chủ nghĩa hiện sinh là cách tiếp cận duy nhất cởi mở với hiện thực. Tôi không có ý định phủ nhận tính chất mâu thuẫn của lập trường này, mà đơn giản ghi nhận rằng Lucas thậm chí không hoài nghi nó. Song nhiều nhà trí thức và sinh viên đã và đang sống trong trạng thái căng thẳng của yêu cầu mang tính hai mặt ấy. Nó sinh ra từ đâu? Lucas biết rất rõ nguyên nhân, song vào thời của ông ta, cũng không thể nói gì về nó sau khi đã lôi kéo về mình, đã cải biến mọi tư tưởng của chúng ta, đã thủ tiêu các phạm trù của tư duy tư sản, chủ nghĩa Marx đã bất ngờ rời bỏ chúng tôi; nó không còn đáp ứng được nhu cầu của chúng tôi về nhận thức; nó dừng lại và do vậy nó không còn có một cái gì mới mẻ mà nó có thể dạy chúng tôi trong lĩnh vực đặc biệt của chúng tôi.

Chủ nghĩa Marx dừng lại và dừng lại chính vì triết học này muốn cải tạo thế giới và định hướng vào việc "sinh thành thế giới triết học", vì nó *mang tính thực tiễn* và muốn trở thành như vậy; một sự chia rẽ thực sự đã diễn ra ở trong nó: một mặt, lý luận bị

khước từ, mặt khác – thực tiễn bị chối bỏ. Từ thời điểm Liên Xô bị phong tỏa và cô lập bắt đầu bỏ ra những nỗ lực khổng lồ để tiến hành công nghiệp hóa, chủ nghĩa Marx không thể không phải hứng chịu cú đòn từ phía tính tất yếu thực tiễn, các hình thức đấu tranh mới và những sai lầm dường như gắn liền với các hình thức đấu tranh ấy. Vào giai đoạn khước từ có kế hoạch (đối với Liên Xô) và thoái trào (đối với giai cấp vô sản cách mạng), bản thân hệ tư tưởng đã phục tùng hai yêu cầu: An ninh, tức sự thống nhất và việc xây dựng chủ nghĩa xã hội ở Liên Xô. Tư tưởng cụ thể cần phải sinh ra từ thực tiễn và quay trở về lại nó nhờ soi sáng nó; việc quay trở lại không mang tính ngẫu nhiên và vô trật tự, mà giống như trong mọi khoa học và kỹ thuật – phù hợp với các nguyên lý. Song khi kiên trì hướng tới sự tích hợp tối đa nhóm, các nhà lãnh đạo Đảng đã sợ hãi việc hình thành chân lý dường như một cách tự do, cùng với mọi cuộc tranh luận và xung đột, sẽ phá vỡ mất sự thống nhất của cuộc đấu tranh; họ dành cho mình độc quyền lý giải những sự kiện và quyết định đường lối chủ đạo; ngoài ra, do sợ hãi kinh nghiệm không đem lại sự rõ ràng của bản thân và hoài nghi một số tư tưởng chủ đạo, qua đó "làm suy yếu cuộc đấu tranh tư tưởng", họ đã sử dụng học thuyết không phải theo chức năng trực tiếp của nó. Hệ quả của việc tách rời lý luận với thực tiễn là việc biến lý luận thành tri thức thuần túy và cứng nhắc, còn thực tiễn thành chủ nghĩa duy nghiệm vô nguyên tắc. Mặt khác, kế hoạch hóa bị tầng lớp quan liêu gán ghép, trong khi chúng lại không muốn thừa nhận sai lầm của mình, đã biến thành bạo lực đối với hiện thực và vì sản xuất tương lai của dân tộc được xác định trong văn phòng xa rời với thực tiễn, nên bạo lực đó được bổ sung bằng chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối; con người và sự vật phục tùng tư tưởng một cách tiên nghiệm, kinh nghiệm không khẳng định những tiên đoán, chỉ có thể là kinh nghiệm sai lầm. Chủ nghĩa Marx tiếp cận với tiến trình lịch sử cùng với các lược đồ phổ quát và mang tính tổng thể hóa. Tất nhiên, sự tổng thể hóa được thực hiện dường như một cách ngẫu nhiên; lý luận quy định triển vọng và trình tự chế định, nó nghiên cứu một tiến trình đặc biệt nào đó trong khuôn khổ một hệ thống đang tiến hóa chung. Song trong các tác phẩm của Marx, không ở đâu mà việc định trước tương lai như vậy lại không cản trở việc đánh giá tiến trình như một tổng thể *phổ quát* và không biến sự đánh giá đó trở nên vô bổ. Ví dụ, khi nghiên cứu lịch sử bi đát và ngắn ngủi của nền Cộng hòa 1848, Marx không dừng lại – cũng như hôm nay – ở những tuyên bố về việc phái cộng hòa tiểu tư sản phản bội lại liên minh của mình – giai cấp vô sản. Ông cố gắng tái hiện những chi tiết và tổng thể của bi kịch ấy. Nói cách khác, mỗi sự kiện ở Marx, ngoài ý nghĩa riêng của mình, đều đóng vai trò kẻ vạch trần – biểu thị, vì nghiên cứu phục tùng nguyên tắc – trong việc tìm kiếm tổng thể, mỗi sự kiện đều được chất vấn và giải mã như một bộ phận của chỉnh thể, nên chính nó, nhờ nghiên cứu tính không hoàn hảo của nó và các "siêu ý nghĩa" của nó, cho phép xác định giả thuyết về tổng thể, ở trong đó sự kiện này nhận được bản chất của mình. Do vậy, chủ nghĩa Marx sống động mang tính *gợi mở: Các nguyên lý của nó và tri thức quá khứ hóa ra là cái điều tiết* nghiên cứu cụ thể. Chúng ta không tìm thấy các bản chất ở Marx, ở ông chỉ có các tổng thể sống động (ví dụ, "tiểu tư sản") được xác định thông

qua bản thân mình ở trong phạm vi nghiên cứu. Nếu không thì chúng ta không hiểu được ý nghĩa mà những người Mácxít (cả hôm nay) gán cho việc phân tích tình huống. Tất nhiên, một sự phân tích này là chưa đủ, nó chỉ là nỗ lực đầu tiên của sự tái hiện mang tính tổng hợp. Một điều cũng hiển nhiên là nó cần thiết cho sự tái hiện tiếp theo chỉnh thể.

Tuy nhiên, chủ nghĩa duy ý chí Marx, chủ nghĩa ưa thích nói đến sự phân tích, đã quy thao tác này về lễ nghi đơn giản. Trong triển vọng chung, chủ nghĩa Marx không đặt ra vấn đề nghiên cứu những sự kiện để làm phong phú thêm nhận thức và làm sáng tỏ hành động: Phân tích chỉ thể hiện là giải phóng khỏi các chi tiết, khắc phục ý nghĩa của một số sự kiện, khuôn mẫu hóa sự kiện hay thậm chí sáng tạo ra chúng để phát hiện ra thực thể của chúng, các "khái niệm tổng hợp" bất biến và bí ẩn. Các khái niệm được Marx phát hiện ra đã bị đóng lại, chúng không còn là các "chìa khóa" nữa, không còn là các lược đồ giải thích: chúng được đưa ra vì chính mình như nghĩa đã được tổng thể hóa. Từ các loại hình đặc biệt và bí ẩn ấy, như Kant nói, chủ nghĩa Marx đã xây dựng các khái niệm mang tính kiến tạo về kinh nghiệm. Nội dung hiện thực của các khái niệm điển hình ấy bao giờ cũng là *Tri thức quá khứ*, song chủ nghĩa Marx hiện đại đã biến nó thành tri thức vĩnh cửu. Vào thời điểm phân tích, sự quan tâm duy nhất của nó là tìm ra chỗ đứng cho các bản chất tương tự. Họ càng tin tưởng rằng chúng là chân lý một cách tiên nghiệm, thì càng có ít trở ngại trong chứng minh: Để coi bản chất như "chủ nghĩa đế quốc thế giới" là cơ sở của các sự kiện ở Hungaria, những người cộng sản Pháp chỉ cần chỉnh lý ăngten và lắng nghe các lời kêu gọi của đài phát thanh "Châu Âu tự do". Triết học kinh viện về tổng thể thay thế cho nghiên cứu tổng thể. Nguyên tắc gợi mở "tìm kiếm chỉnh thể thông qua các bộ phận" đã biến thành thực tiễn của chủ nghĩa khủng bố "thủ tiêu tính độc đáo". Và không phải ngẫu nhiên mà chính Lucas, người thường sử dụng bạo lực đối với lịch sử, vào năm 1956, đã tìm ra định nghĩa thành đạt nhất dành cho chủ nghĩa Marx trì trệ như vậy. Hai mươi năm thực tiễn đã cho phép ông ta gọi giả triết học tương tự là *chủ nghĩa duy tâm duy ý chí*.

Hiện nay, kinh nghiệm lịch sử xã hội đã vượt ra khỏi khuôn khổ tri thức. Các khái niệm tư sản đã không được đổi mới và nhanh chóng trở nên lỗi thời; những khái niệm khác không có đủ cơ sở: Những thành tựu hiện thực của xã hội học Mỹ không thể che đậy được sự không tin tưởng của nó về mặt lý luận; cả phân tâm học cũng trở nên trì trệ sau sự khởi đầu thực sự gây ấn tượng. Tri thức về chi tiết quá đủ, nhưng lại thiếu vắng cơ sở. Chủ nghĩa Marx có các cơ sở lý luận, nó nắm bắt toàn bộ hoạt động con người, nhưng *không biết gì* nữa: Các khái niệm của nó hóa ra là sự cưỡng ép, mục đích của nó không phải là nhận thức, mà là sự tự kiến tạo *a priori* thành tri thức tuyệt đối. Trên cái nền của sự ngu dốt mang tính hai mặt ấy, chủ nghĩa hiện sinh có thể được phục hồi và giữ gìn, vì nó một lần nữa đã khẳng định tính thực tại của con người, giống như, trái ngược với Hegel, Kierkegaard đã khẳng định tính thực tại của bản thân mình. Song Kierkegaard đã bác bỏ quan điểm của Hegel về con người và về thực tại. Ngược lại, chủ nghĩa hiện sinh và chủ nghĩa Marx định hướng vào cùng một khách

thể, song chủ nghĩa Marx đã hòa tan con người vào tư tưởng, chủ nghĩa hiện sinh tìm kiếm con người ở khắp mọi nơi nó tồn tại – ở nơi làm việc, ở nhà, ở trên phố. Tất nhiên, chúng tôi không khẳng định – như Kierkegaard đã làm – rằng con người hiện thực là không nhận thức được. Chúng tôi chỉ nói rằng, con người chưa được nhận thức. Và nếu hiện thời con người hiện thực chưa đạt được đối với Tri thức, thì chính vì để làm điều đó, chúng ta mới chỉ có các khái niệm được vay mượn của chủ nghĩa duy tâm hữu khuynh và tả khuynh. Một thời gian dài chúng tôi đã không phân biệt được hai hình thức này: Chủ nghĩa duy tâm hữu khuynh là duy tâm do *nội dung* của các khái niệm của nó, còn chủ nghĩa duy tâm tả khuynh – do phương thức *áp dụng* chúng. Thực ra, *thực tiễn* của chủ nghĩa Marx ở trong đại chúng dường như hay hoàn toàn không phản ánh sự xơ cứng của lý luận Mácxít, còn xung đột giữa hành vi cách mạng và triết học kinh viện trong việc minh biện cho hành động chỉ cản trở tự ý thức rành mạch của con người – người cộng sản, cản trở ở khắp mọi nơi – tại các nước xã hội chủ nghĩa, cũng như tại các nước tư bản chủ nghĩa: Một trong những đặc điểm nổi bật nhất của thời đại chúng ta là ở chỗ lịch sử được làm ra thiếu sự tự nhận thức của nó. Có thể người ta sẽ nói – giống như mọi khi – và điều này là có lý, có lý cho tới nửa sau thế kỷ trước, tức trước Marx. Nhưng sức mạnh và sự phong phú của học thuyết Marx thể hiện chính ở thử nghiệm làm sáng tỏ triệt để tiến trình lịch sử trong tính tổng thể của nó. Song đã 20 năm nay cái bóng của chủ nghĩa Marx lại làm lu mờ lịch sử chính vì nó không còn *sống cùng với lịch sử*, mà lại cố gắng quy những biến đổi về sự đồng nhất thông qua chủ nghĩa bảo thủ quan liêu.

Tuy nhiên, chúng ta cần phải hiểu rằng, sự xơ cứng như vậy hoàn toàn không phù hợp với sự già cỗi bình thường. Đây là sản phẩm của một bối cảnh thế giới đặc biệt; chủ nghĩa Marx hoàn toàn chưa cạn kiệt, nó vẫn còn hoàn toàn non trẻ, dường như còn là một đứa trẻ mới bắt đầu trưởng thành. Do vậy, nó vẫn là triết học của thời đại chúng ta, chủ nghĩa Marx là tất yếu vì những hoàn cảnh sinh ra nó chưa được khắc phục. Những tư tưởng của chúng ta, cho dù chúng có là gì đi chăng nữa, chỉ có thể hình thành trong môi trường sống đó; chúng cần phải thỏa mãn với những khả năng nó dành cho chúng, hoặc là tan biến ở trong khoảng không và bị suy tàn. Giống như chủ nghĩa Marx, chủ nghĩa hiện sinh hướng vào kinh nghiệm để tìm thấy ở trong nó một sự tổng hợp cụ thể mà chỉ có thể đạt tới ở bên trong sự tổng thể hóa luôn vận động và mang tính biện chứng, sự tổng thể hóa này không phải cái gì khác như là lịch sử, hay – xét từ góc độ văn hóa thuần túy của chúng ta, – "sự sinh thành thế giới triết học". Đối với chúng tôi, chân lý ở trong sinh thành, nó *đang* và *sẽ* ở trong sinh thành. Đây là tổng thể liên tục tổng thể hóa những sự kiện riêng biệt không có ý nghĩa gì, chúng không chân thực và không giả dối cho tới khi chưa được liên hệ, thông qua những tổng thể riêng biệt khác nhau, với sự tổng thể hóa đã diễn ra. Chúng ta đi tiếp: Chúng tôi nhất trí với Garaudi khi ông ta viết: "Hiện nay, chủ nghĩa Marx là hệ tọa độ duy nhất cho phép nhận biết và xác định tư tưởng trong một lĩnh vực trải rộng từ kinh tế học chính trị đến vật lý học, từ lịch sử đến đạo đức" (Humanité, 1955, ngày 17 tháng 5). Nếu như ông ta, mặc dù đây không phải là đề tài của ông ta, đã phổ biến lời khẳng

định của mình vào những hành động cá nhân và đại chúng, vào những sáng tạo của con người, vào các phương thức sinh hoạt và làm việc, vào tình cảm, vào sự tiến hóa đặc biệt của một thể chế hay một tính cách nào đó, thì chúng tôi một lần nữa lại nhất trí với ông ta. Hơn nữa, chúng tôi hoàn toàn tán thành với Ăngghen khi trong bức thư gửi cho Plekhanov về sự công kích nổi tiếng đối với Bernstein, ông ta viết: "Do vậy, tình cảnh kinh tế không có tác động một cách tự động, như ai đó quan niệm cho thuận tiện, mà bản thân con người làm ra lịch sử của mình, song trong hoàn cảnh có sẵn, chế định họ, dựa trên cơ sở những quan hệ hiện thực đang tồn tại, trong đó những điều kiện kinh tế, cho dù các điều kiện khác – chính trị và tư tưởng có ảnh hưởng đến họ, xét đến cùng, là những điều kiện mang tính quyết định và cấu thành sợi chỉ đỏ xuyên suốt toàn bộ sự phát triển và một mình nó dẫn đến nhận thức về nó"[4]. Như đã rõ, chúng ta hiểu những điều kiện kinh tế không phải là một cơ cấu tĩnh đơn giản của xã hội bất biến: Động lực của lịch sử chính là những mâu thuẫn của chúng. Một điều kỳ lạ là trong tác phẩm nêu trên, khi nhắc lại định nghĩa Mácxít về chủ nghĩa duy vật – "sự chiếm ưu thế của tồn tại đối với sáng tạo" – Lucas tự coi mình là không giống với chúng tôi, trong khi đó chủ nghĩa hiện sinh, như bản thân tên gọi của nó cho thấy, biến ưu thế ấy thành đối tượng của lời khẳng định mang tính nguyên tắc.

Để chính xác hơn, chúng tôi đơn giản chấp nhận luận điểm lấy ra từ "Tư bản" mà theo Marx, quyết định chủ nghĩa duy vật của ông: "Phương thức sản xuất ra đời sống vật chất quyết định các quá trình sinh hoạt xã hội, chính trị và tinh thần nói chung"[5] nhưng chúng ta chỉ có thể đạt tới sự quyết định như vậy dưới hình thức vận động biện chứng (mâu thuẫn, khắc phục, tổng thể hóa). Đôi khi người ta trách cứ tôi rằng, tôi không dựa vào "chủ nghĩa duy vật của Marx" trong bài viết "Chủ nghĩa duy vật và Cách mạng" (1946). Và họ ngay lập tức chỉ ra nguyên nhân: "Thực ra là tác giả nhắm vào Ăngghen chứ không phải vào Marx". Vấn đề chính là như vậy. Đặc biệt là đối với những người Mácxít Pháp hiện đại. Nhưng tôi nhận thấy luận điểm của Marx là một điều hiển nhiên không khắc phục được cho tới khi việc cải tạo quan hệ xã hội và tiến bộ kỹ thuật chưa làm cho con người thoát khỏi ách áp bức của nhu cầu (rareté). Chúng ta biết rõ nơi mà Marx đã chỉ ra thời đại xa xôi này: "Vương quốc tự do chỉ bắt đầu trên thực tế ở nơi chấm dứt được công việc do nhu cầu và tính hợp lý bên ngoài quy định, do vậy, xét về thực chất, nó nằm ở bên ngoài lĩnh vực sản xuất vật chất"[6]. Khi khả năng của tự do hiện thực xuất hiện ở bên ngoài sản xuất ra sự sống cho mọi người, chủ nghĩa Marx sẽ đi vào quá khứ và triết học của tự do sẽ thay thế nó. Nhưng chúng ta không có phương tiện nào, công cụ trí tuệ nào và kinh nghiệm cụ thể nào cho phép đạt tới tự do ấy và triết học ấy.

* * *

Mục đích của chủ nghĩa hình thức Mác xít là xóa bỏ. Phương pháp trở thành cái đồng nghĩa với khủng bố do kiên trì khước từ *tiến hành phân biệt*, nhiệm vụ của nó –

[4] C.Mác, Ph.Ăngghen, Tác phẩm, tập 39, tr. 175.

[5] C.Mác, Ph.Ăngghen, sdd, t. 13, tr. 7.

[6] C.Mác, Ph.Ăngghen, Sdd, tập 25, phần II, tr. 386-387.

đồng hóa toàn bộ nhờ những nỗ lực tối thiểu. Vấn đề không phải là ở chỗ tiến hành tích hợp cái đa dạng tự thân nó, giữ lại tính độc lập tương đối cho nó, mà là ở chỗ thủ tiêu nó: như vậy, vận động thường xuyên dẫn đến đồng nhất phản ánh thực tiễn nhất thể hóa của tầng lớp quan liêu. Những tính quy định đặc thù tạo ra trong lĩnh vực lý luận những sự hiểu lầm, như cá nhân – trong cuộc sống hiện thực. Đối với đa số các nhà Mácxít hiện đại thì tư duy có nghĩa là cố gắng tổng thể hóa và dưới chiêu bài đó là đánh tráo cái riêng bằng cái chung; điều đó có nghĩa là đưa chúng ta đến với cái cụ thể và coi cái cụ thể là những tính quy định căn bản nhưng trừu tượng. Hegel ít nhất cũng đã thừa nhận sự tồn tại của cái riêng dưới dạng bộ phận bị vượt bỏ – chủ nghĩa Marx quyết định ông ta đã phí hoài thời gian khi cố gắng hiểu tư duy tư sản trong tính độc đáo của nó. Điều quan trọng đối với chủ nghĩa Marx là: Chỉ ra rằng tư duy đó là một trong các modus của chủ nghĩa duy tâm.

Phần hai
TRIẾT HỌC VỀ NHẬN THỨC

1. QUAN NIỆM CỦA BACON FRANCIS (1561 – 1626)

Khí cụ mới

Có bốn loại ngẫu tượng phong tỏa trí tuệ con người. Để nghiên cứu chúng, chúng tôi sẽ đặt tên cho chúng. Chúng tôi gọi loại thứ nhất là *ngẫu tượng loài*, loại thứ hai – *ngẫu tượng hang động*, loại thứ ba – *ngẫu tượng quảng trường* và loại thứ tư – *ngẫu tượng rạp hát*.

Ngẫu tượng loài có cơ sở là bản thân bản tính của con người. Vì sẽ sai lầm nếu khẳng định cảm tính con người là thước đo các vật. Ngược lại, mọi trực giác của cảm tính cũng như của lý tính đều căn cứ trên sự so sánh của con người, chứ không phải của thế giới. Trí tuệ con người giống như chiếc gương không phẳng, mà khi pha trộn bản chất của mình với bản chất của các vật, sẽ phản chiếu các vật dưới dạng méo mó và biến dạng.

Ngẫu tượng hang động thực chất là những sai lầm của một con người riêng biệt. Vả lại, ngoài những sai lầm đặc trưng cho loài người, mỗi người còn có cái hang động đặc biệt của mình, nó làm suy yếu và bóp méo ánh sáng của giới tự nhiên. Điều đó diễn ra hoặc do các đặc tính bẩm sinh đặc biệt của mỗi người, hoặc do giáo dục và đối thoại với những người khác, hoặc do đọc sách hay do các quyền uy mà người ấy sùng bái, hoặc do khác nhau về các ấn tượng mà tinh thần của mỗi người nhận được là tinh thần có thiên kiến và định kiến hay là tinh thần bình tĩnh và lạnh nhạt, hay do các nguyên nhân khác... Đó cũng là lý do Heraclite đã nói có lý rằng, con người tìm tòi tri thức trong các thế giới nhỏ bé, chứ không phải trong thế giới chung hay lớn.

Còn có những ngẫu tượng dường như sinh ra do có sự ràng buộc lẫn nhau và chung sống của con người. Khi để ý tới sự giao tiếp và sự hợp tác sinh ra chúng giữa mọi người, chúng tôi gọi những ngẫu tượng này là *ngẫu tượng quảng trường*. Mọi người hợp nhất nhờ ngôn ngữ. Ngôn từ được xác lập phù hợp với hiểu biết của đám đông. Do vậy, việc xác lập ngôn từ một cách không đạt và dốt nát sẽ phong toả rất nhiều lý tính. Các định nghĩa và các lời giải thích mà những người uyên bác đã quen trang bị cho mình và đã dùng để tự vệ, hoàn toàn không giúp ích gì. Ngôn từ trực tiếp khống chế lý tính, làm lẫn lộn tất cả mọi thứ và đưa con người đến các sự lý giải và các cuộc tranh luận vô bổ và vô tận.

Cuối cùng, có những ngẫu tượng đi vào tinh thần con người từ các giáo điều khác nhau của triết học, cũng như từ các quy tắc chứng minh sai lầm. Chúng tôi gọi chúng là *ngẫu tượng rạp hát*, vì chúng tôi cho rằng có bao nhiêu hệ thống triết học được thừa nhận hay được tạo ra thì cũng có bấy nhiêu vở hài kịch biểu thị các thế giới nhân tạo

và bịa đặt được dàn dựng và trình diễn. Khi đó, chúng tôi không những muốn nói tới các học thuyết triết học phổ quát mà còn nói tới cả vô số quy tắc và tiên đề khoa học đã có hiệu lực nhờ thái độ trung thành, niềm tin và vô tâm.

Lý tính con người không phải là ánh sáng khô khan, ý chí và khát vọng đem lại sinh lực cho nó và điều này sinh ra từ điều mong muốn cho mỗi người trong khoa học. Con người thực ra tin vào tính chân thực của cái mà nó ưa thích. Dục vọng làm hoen ố và hư hỏng lý tính bằng vô số phương thức đôi khi không nhận thấy.

Sự rắc rối và những sai lầm của lý tính con người chủ yếu sinh ra từ tính cổ hủ, sự không phù hợp và lừa dối của các giác quan, vì cái thức tỉnh giác quan sẽ được đề cao hơn cái không lập tức kích thích giác quan, mặc dù nó là tốt hơn. Do vậy, trực giác chấm dứt khi sự nhìn chấm dứt, vì việc quan sát các vật vô hình là không đủ hay hoàn toàn vắng mặt. Do vậy, toàn bộ vận động của tinh thần nằm trong các vật cảm giác thấy là bị che đậy hay không tiếp cận được đối với con người. Những chuyển hóa tinh tế hơn cũng bị che đậy như vậy trong các bộ phận của vật thể rắn – cái quen được gọi là biến đổi, trong khi trên thực tế lại là sự dịch chuyển của những hạt nhỏ bé. Trong khi đó thì không nghiên cứu và làm sáng tỏ hai điều mà chúng tôi đã đề cập tới thì không thể đạt được một điều gì đáng kể trong tự nhiên về mặt thực tiễn. Tiếp theo, bản thân bản chất của không khí và của mọi vật có tính tinh tế lớn hơn không khí (mà chúng thì có nhiều) cũng dường như là chưa được biết tới. Cảm tính tự thân nó là yếu đuối và mắc sai lầm, những công cụ có nhiệm vụ tăng cường và làm cho giác quan trở nên sắc bén cũng không có giá trị đáng kể. Thực ra thì việc giải thích giới tự nhiên đạt được nhờ quan sát thông qua các kinh nghiệm được tổ chức một cách hợp lý. Ở đây, cảm tính chỉ phán xét về kinh nghiệm, còn kinh nghiệm – về tự nhiên và bản thân sự vật.

Xét về bản chất của mình, lý tính con người hướng vào cái trừu tượng và xem cái biến đổi như là cái bất biến. Nhưng phân chia giới tự nhiên ra thành các bộ phận tốt hơn là trừu tượng hóa. Chính trường phái Democritus đã làm điều này, nó thâm nhập vào giới tự nhiên sâu sắc hơn so với các trường phái khác. Cần phải nghiên cứu nhiều hơn vật chất, trạng thái nội tại của nó và sự biến đổi của trạng thái, tác động thuần túy và quy luật tác động hay vận động, vì hình thức thực chất là sự bịa đặt của trí tuệ con người, nếu chỉ không gọi các quy luật tác động ấy là hình thức.

Một số trí tuệ có thiên hướng tôn sùng thời cổ, số khác bị cám dỗ bởi tình yêu cái mới. Nhưng một số ít trí tuệ có thể tuân thủ một mức độ nào đó để không loại bỏ những cái đã được người cổ xác định một cách xác đáng và không coi thường những cái mới được tiến cử một cách có lý. Điều này đem lại một tổn thất lớn cho triết học và cho các khoa học, vì đó thực ra là hậu quả của việc bị cái cổ xưa và cái mới quyến rũ, chứ không phải là phán xét về chúng. Cần tìm kiếm chân lý không phải là ở sự thành đạt của một thời đại nào đó mà là bất biến, mà thông qua ánh sáng của kinh nghiệm về giới tự nhiên, kinh nghiệm mang tính vĩnh hằng.

Do vậy, cần phải khước từ những khát vọng ấy và xem xét để chúng không khống chế trí tuệ.

Ngẫu tượng quảng trường là nặng nề nhất, chúng thâm nhập vào lý tính cùng với ngôn từ và tên gọi. Con người tin rằng lý tính của họ điều khiển ngôn từ. Nhưng cũng có trường hợp ngôn từ chĩa sức mạnh của mình chống lại lý tính. Điều này làm cho triết học và các khoa học trở thành ngụy biện và vô dụng. Phần lớn ngôn từ có nguồn gốc của mình là ý kiến thông thường và tán thành các vật trong giới hạn hiển nhiên nhất đối với lý tính của đám đông. Khi lý tính sắc bén hơn và sự quan sát chăm chú hơn muốn xem xét lại giới hạn này để nó phù hợp hơn với giới tự nhiên, thì ngôn từ trở thành vật cản. Từ đó hóa ra là những cuộc tranh luận ầm ĩ và hào hùng giữa các nhà khoa học thường biến thành những cuộc tranh luận về ngôn từ và tên gọi, sẽ tốt hơn (theo thói quen và sự sáng suốt của các nhà toán học) nếu bắt đầu chính từ chúng để sắp xếp chúng nhờ định nghĩa.

Những ngẫu tượng mà ngôn từ gán cho lý tính, có hai loại. Một số – tên gọi của các vật không tồn tại (vả lại giống như có các vật không có tên gọi vì người ta không để ý tới chúng, nên cũng có tên gọi mà ở sau chúng không có các vật, vì chúng biểu thị sự bịa đặt); số khác – tên gọi của các vật tồn tại, nhưng là tên gọi không rõ ràng, được xác định không tốt, được trừu tượng khỏi các vật một cách không cân nhắc và không khách quan. Loại tên gọi thứ nhất là: "số phận", "động cơ đầu tiên", "vòng tròn các hành tinh", "nguyên tố lửa" và những sự bịa đặt khác như vậy, chúng bắt nguồn từ các lý luận trống rỗng và sai lầm. Loại bỏ loại ngẫu tượng này là dễ hơn, vì để loại bỏ chúng thì thường xuyên bác bỏ và làm cho lý luận trở nên lỗi thời là đủ.

Nhưng loại ngẫu tượng khác là phức tạp và bám rễ sâu. Đây là loại sinh ra từ những sự trừu tượng tồi và thiếu kinh nghiệm. Để minh hoạ, chúng ta lấy một danh từ nào đó – dù là "ẩm ướt" – và xem xét các trường hợp khác nhau, được danh từ này biểu thị, có tương hợp với nhau hay không. Có cảm tưởng rằng danh từ "ẩm ướt" không phải cái gì khác như là sự biểu thị không rõ ràng những hành động khác nhau, không cho phép một sự hợp nhất hay quy giản nào.

Mặc dù vậy trong các danh từ vẫn có những mức độ không thích dụng và sai lầm khác nhau. Hàng loạt tên gọi của các thực thể, đặc biệt là loại thấp, là ít sai lầm hơn (ví dụ, các khái niệm "mật", "đất sét" là tốt, còn khái niệm "đất" là tồi); loại xấu hơn là những hành động như sản xuất, làm hư hỏng, làm thay đổi; loại xấu nhất là những chất lượng (loại trừ những trực giác cảm tính trực tiếp) như nặng, nhẹ, mỏng, cong,... Thêm vào đó, trong mỗi loại, một số khái niệm tất yếu tốt hơn một ít số khác, tùy thuộc vào việc giác quan con người lĩnh hội vô số sự vật như thế nào.

Các ngẫu tượng rạp hát hay lý luận là rất nhiều, chúng có thể còn nhiều hơn nữa và một khi nào đó chúng có thể sẽ còn nhiều hơn nữa...

Cũng có loại các nhà triết học mà do ảnh hưởng của niềm tin và sự sùng bái, đã lẫn lộn thần học và truyền thuyết với triết học. Sự hư ảo của một số họ đã đạt tới mức họ tách khoa học ra từ thần linh và thiên tài... Sai lầm của triết học giả dối có ba nguồn gốc là: *ngụy biện, chủ nghĩa kinh nghiệm và mê tín.*

Như vậy, chúng ta đã nói về các loại ngẫu tượng và biểu hiện của chúng. Tất cả chúng cần bị bác bỏ và loại bỏ bằng một quyết định cứng rắn và dứt khoát, và lý tính cần được giải phóng và tẩy rửa hoàn toàn khỏi chúng.

2. QUAN NIỆM CỦA LOCKE JOHN (1632 – 1704)

Các chất lượng thứ hai của đối tượng

1) *Những ý niệm thực định bắt nguồn từ những nguyên nhân phủ định.* Đối với những tư tưởng đơn giản của cảm giác, thì cần phải lưu ý rằng vạn vật trong tự nhiên đều được tổ chức như sau đó để bằng tác động đến các giác quan của chúng ta, chúng có khả năng sinh ra một tri giác nào đó trong tâm thần, qua đó tạo ra ý niệm đơn giản. Cho dù nguyên nhân bên ngoài của nó có là như thế nào đi chăng nữa, khi nó trở nên hữu hình đối với năng lực phân biệt của chúng ta, thì trí tuệ vẫn xem xét nó và coi nó là một ý niệm thực định hiện thực như mọi ý niệm khác. Mặc dù, có thể, nguyên nhân của nó chỉ là sự thiếu hụt một cái gì đó trong đối tượng.

2) Như vậy, các ý niệm về vật thể và sự lạnh, về ánh sáng và bóng tối, màu trắng và màu đen, vận động và đứng im – các ý niệm rõ ràng và thực định như nhau ở trong trí tuệ. Mặc dù, có thể, nguyên nhân xuất hiện của chúng đôi khi chỉ là sự vắng mặt một cái gì đó trong các đối tượng mà trí tuệ của chúng ta nhận được các ý niệm ấy từ đó. Khi xem xét các ý niệm, lý tính coi mọi ý niệm là khác nhau, là thực định, mà không lưu ý đến những nguyên nhân gây ra chúng; việc nghiên cứu nguyên nhân này không có liên quan đến tư tưởng như nó tồn tại trong lý tính, mà có liên quan đến bản chất của sự vật tồn tại ở bên ngoài chúng ta. Đây là hai vấn đề hoàn toàn khác nhau, cần cố gắng phân biệt. Một vấn đề là lĩnh hội và biết ý niệm về màu trắng và màu đen, một vấn đề hoàn toàn khác – nghiên cứu những hạt vật chất nào và chúng có tổ chức như thế nào ở trên bề mặt đã bắt đối tượng phải có màu trắng hay màu đen.

3) *Các ý niệm ở trong trí tuệ, các chất lượng ở trong vật thể.* Để làm sáng tỏ hơn bản chất của các ý niệm và chú giải về nó một cách dễ hiểu, cần phải phân biệt chúng, vì chúng là các ý niệm hay các tri giác ở trong trí tuệ chúng ta và vì chúng là những biến dạng của vật chất ở trong các vật thể thức tỉnh các tri giác như vậy ở trong chúng ta để chúng ta không nghĩ (như người ta thường nghĩ) dường như các ý niệm – những hình ảnh hay những bản sao chính xác của một cái gì đó vốn có ở đối tượng. Đa số ý niệm của cảm giác nằm trong trí tuệ cũng không giống với một cái gì đó nằm ở ngoài chúng ta, cũng như tên gọi biểu thị các ý niệm rất khác so với các ý niệm, mặc dù chúng có khả năng tạo ra các ý niệm ở trong chúng ta, khi chúng ta nghe thấy chúng.

4) Tất cả những gì trí tuệ nhận thấy ở trong mình và những gì là khách thể trực tiếp của tri giác, của tư duy hay của thấu hiểu, tôi đều gọi là "ý niệm"; tôi gọi khả năng tạo ra một ý niệm nào đó ở trong trí tuệ của chúng ta, là "chất lượng" của đối tượng mà khả năng ấy nằm ở trong đó. Ví dụ, nắm tuyết có khả năng tạo ra các ý niệm về màu trắng, sự lạnh và hình tròn ở trong chúng ta. Do vậy tôi gọi các lực sinh ra các ý niệm ấy ở trong chúng ta, vì chúng nằm trong nắm tuyết, là các "chất lượng", còn do chúng thực chất là các cảm giác hay các tri giác ở trong lý tính của chúng ta, nên tôi

gọi chúng là các "ý niệm". Nếu tôi đôi khi có nói về các ý niệm dường như là những cái nằm ở trong bản thân các sự vật, thì tôi hiểu đó là các chất lượng ở trong những đối tượng sinh ra các ý niệm trong chúng ta.

5) *Các chất lượng thứ nhất*. Trong số những chất lượng được xem xét như vậy ở trong các vật thể, thứ nhất, có những chất lượng hoàn toàn không tách rời khỏi vật thể, cho dù nó ở trong trạng thái nào đi chăng nữa, những chất lượng không thể tách rời khỏi vật thể với mọi biến đổi của nó, những chất lượng mà các giác quan thường xuyên phát hiện ra ở mỗi hạt vật chất có kích thước đủ để tri giác, còn trí tuệ nhận thấy rằng chúng không tách rời bất kỳ một hạt vật chất nào, cho dù hạt vật chất đó có thể có kích thước nhỏ hơn kích thước cho phép các giác quan có thể lĩnh hội được; ví dụ, chúng ta xem xét hạt lúa mỳ và phân chia nó ra làm đôi: Mỗi một nửa vẫn hoàn toàn có quảng tính, hình thức và tính khả biến; phân chia nó một lần nữa, nó vẫn giữ lại các phẩm chất ấy; cứ phân chia tiếp tục cho tới khi các phần nhỏ không còn quan sát thấy nữa, mỗi phần nhỏ vẫn có tất cả các phẩm chất ấy. Vì sự phân chia không bao giờ có thể tước mất mật độ, quảng tính, hình thức hay tính khả biến của vật thể, mà chỉ có thể hình thành hai hay nhiều hơn khối vật chất khác nhau và tách rời nhau từ cái trước đó là một khối vật chất; được lĩnh hội là một số vật thể khác nhau, tất cả những khối vật chất riêng biệt ấy cấu thành một con số xác định sau khi phân chia. Tôi gọi các chất lượng ấy của vật thể là *những chất lượng ban đầu* hay *thứ nhất*. Theo tôi, chúng ta có thể nhận thấy rằng chúng sinh ra các ý niệm đơn giản, tức mật độ, quảng tính, hình thức, vận động hay đứng im và con số ở trong chúng ta.

6) *Những chất lượng thứ hai*. Những chất lượng, như màu sắc, âm thanh, mùi vị,... mà trên thực tế, không nằm trong bản thân các sự vật, nhưng lại thể hiện là lực tạo ra ở chúng ta những cảm giác khác nhau nhờ những chất lượng thứ nhất của mình, tức là dung lượng, hình thức, sự đan xen hay vận động của các hạt vô hình của chúng, tôi gọi là những chất lượng *thứ hai*. Có thể liệt kê thêm ở đây loại thứ ba chỉ được thừa nhận là lực, nhưng cũng là những chất lượng hiện thực trong đối tượng. Vì lực của ngọn lửa sinh ra màu sắc mới hay mật độ mới ở trong sáp hay đất sét thông qua những chất lượng thứ nhất của mình – chất lượng như vậy của lửa, cũng như lực của nó, sinh ra trong tôi một ý niệm mới hay cảm giác mới về sự nóng hay sự cháy mà trước kia tôi chưa có, thông qua những chất lượng thứ nhất của mình.

7) *Những chất lượng thứ nhất sinh ra các ý niệm của mình như thế nào*? Vấn đề trước mắt chúng ta cần phải xem xét là: Vật thể sinh ra các ý niệm ở trong chúng ta như thế nào? Tất nhiên, thông qua cú hích, phương thức duy nhất đối với chúng ta để hình dung được tác động của các vật thể.

8) Nếu các đối tượng bên ngoài không có liên hệ với trí tuệ chúng ta, khi chúng sinh ra các ý niệm ở trong nó, và chúng ta dẫu sao vẫn lĩnh hội những chất lượng thứ nhất ở trong các đối tượng được các giác quan của chúng ta lĩnh hội một cách riêng lẻ, thì rõ ràng là thông qua dây thần kinh, hay các tinh thần sống, thông qua một số bộ phận của cơ thể, một vận động nào đó cần được chuyển từ chúng cho bộ não hay cho nơi trú ngụ của các giác quan để gây ra các ý niệm riêng biệt về khách thể đó trong trí

tuệ chúng ta. Vì quảng tính, hình thức, số lượng và vận động của các vật thể có đại lượng đáng kể có thể được lĩnh hội bằng cảm giác ở một khoảng cách nhất định, nên rõ ràng là một số vật thể không nhận thấy được riêng biệt cần phải đi từ chúng đến mắt và nhờ đó mà đem lại cho bộ não một vận động nào đó là cái tạo ra các ý niệm của chúng ta về chúng.

9) Những chất lượng thứ hai sinh ra ý niệm như thế nào? – Có thể nhận thấy rằng các ý niệm về chất lượng thứ hai cũng sinh ra trong chúng ta theo cùng một phương thức như các ý niệm về chất lượng thứ nhất, tức nhờ tác động của những hạt không nhìn thấy đến các giác quan chúng ta. Vả lại một điều rõ ràng là có các vật thể, chúng khá nhiều, nhỏ tới mức chúng ta không thể phát hiện ra kích thước, hình thức hay vận động của chúng bằng bất kỳ giác quan nào (ví dụ, hạt nước, hạt không khí và những hạt còn nhỏ hơn nữa). Bây giờ, chúng ta giả định rằng tác động đến các giác quan khác nhau của chúng ta, vận động và hình thức, kích thước và số lượng khác nhau của những hạt như vậy tạo ra ở trong chúng ta những cảm giác khác nhau về màu sắc và mùi. Hình dung rằng, Chúa hợp nhất các ý niệm ấy với các vận động không giống chúng, cũng là có thể như việc Chúa hợp nhất ý niệm về sự đau với vận động của cục sắt rơi vào chân chúng ta, vận động hoàn toàn không giống với ý niệm về sự đau.

10) Những gì tôi nói về màu sắc và mùi, cũng có quan hệ như vậy với vị và âm thanh, với các chất lượng cảm tính tương tự khác. Cho dù người ta có gán ghép tính thực tại nào cho chúng do sai lầm, thì trên thực tế, chúng vẫn không nằm ở trong đối tượng, mà thực chất là những cảm giác khác nhau sinh ra ở trong chúng ta về lực và phụ thuộc vào những chất lượng thứ nhất, mà chính là phụ thuộc vào kích thước, hình thức, sự kết hợp và vận động của các hạt.

11) *Các ý niệm về những chất lượng thứ nhất thực chất là những sự giống nhau, còn về những chất lượng thứ hai thì không.* Theo tôi, từ đó dễ dàng nhận thấy rằng các ý niệm về những chất lượng thứ nhất của các vật thể là giống với những chất lượng ấy, nguyên mẫu của chúng thực sự tồn tại ở trong bản thân các vật thể, nhưng các ý niệm do những chất lượng thứ hai sinh ra thì hoàn toàn không giống nhau với chúng. Trong bản thân các vật thể không có cái gì giống nhau với các ý niệm ấy của chúng ta. Trong các vật thể được chúng ta gọi tên theo các ý niệm ấy chỉ có khả năng gây ra những cảm giác ở trong chúng ta. Những cái gì là ngọt, xanh hay nóng ở trong ý niệm, thì ở trong bản thân các vật thể được chúng ta gọi tên như vậy, chỉ có kích thước, hình thức và vận động của những hạt không nhìn thấy được.

12) Ngọn lửa được gọi là nóng và sáng, tuyết – trắng và lạnh theo các ý niệm mà các đối tượng ấy sinh ra ở trong chúng ta. Người ta thường nghĩ rằng dường như những chất lượng ấy ở trong các vật – các ý niệm đó ở trong chúng ta, dường như chúng hoàn toàn giống nhau, giống như soi gương. Đa số mọi người thừa nhận là kỳ quặc, nếu ai đó khẳng định điều ngược lại. Nếu người nào lưu ý rằng, cùng một ngọn lửa sinh ra cảm giác nóng trong chúng ta ở một khoảng cách, song sinh ra cảm giác hoàn toàn khác – ở khoảng cách gần hơn: Cảm giác đau, thì người đó cần phải nghĩ về cơ sở cho phép khẳng định ý niệm về sự nóng do lửa tạo ra thực sự nằm ở trong lửa, còn ý niệm về sự

đau do chính lửa đó sinh ra và theo chính phương thức như vậy lại không nằm ở trong lửa. Tại sao màu trắng và sự lạnh nằm ở trong tuyết, còn sự đau lại không?

13) Kích thước, số lượng, hình thức và vận động đặc biệt của các hạt lửa hay hạt tuyết thực sự nằm ở trong chúng, cho dù các giác quan nào đó có lĩnh hội chúng hay không. Do vậy, có thể gọi chúng là những phẩm chất *thực tại*, vì chúng thực sự tồn tại ở trong các vật ấy. Nhưng ánh sáng, sự nóng, màu trắng hay sự lạnh thực tại ở trong chúng không hơn gì sự khó chịu hay sự đau – ở trong chúng ta. Hãy loại bỏ những cảm giác ấy. Hãy để mắt không nhìn thấy ánh sáng hay màu sắc, tai không nghe thấy âm thanh, mũi không ngửi, thì mọi màu sắc, mùi vị và âm thanh với tư cách các ý niệm đặc biệt biến mất và được quy về những nguyên nhân của mình, tức về kích thước, hình thức và vận động của các hạt.

14) *Các ý niệm về những chất lượng thứ nhất thực chất là những sự giống nhau, còn về những chất lượng thứ hai thì không.* Hãy quan sát màu đỏ và màu trắng trên pofin (porphine). Hãy làm cho ánh sáng không chiếu vào nó nữa, và các màu của nó biến mất; nó không còn tạo ra các ý niệm ấy ở trong chúng ta. Nhưng khi xuất hiện trở lại, ánh sáng lại tạo ra những hiện tượng đó ở trong chúng ta. Lẽ nào có thể cho rằng ở trong pofin thực sự diễn ra những biến đổi nào đó khi có mặt hay vắng mặt ánh sáng, và các ý niệm về màu trắng và màu đỏ thực sự nằm trong pofin được chiếu sáng, còn nó không có màu sắc nào khi nằm trong bóng tối? Trong bản thân pofin không bao giờ có màu trắng và màu đỏ, mà chỉ có những sự kết hợp nào đó giữa những hạt là cái có khả năng tạo ra những cảm giác như vậy ở trong chúng ta.

15) Nếu phân biệt và hiểu các ý niệm như vậy, thì có thể giải thích tại sao cùng một thứ nước ở cùng một thời gian lại có thể tạo ra ý niệm về sự lạnh ở một tay, ý niệm về sự nóng ở tay khác. Nếu như các ý niệm ấy thực sự nằm ở trong nước, thì nó không thể đồng thời là nóng và lạnh. Ngược lại, nếu chúng ta tưởng tượng rằng sự nóng, như tay chúng ta cảm nhận thấy, chỉ là một loại và một mức độ vận động trong những hạt thần kinh nhỏ bé của chúng ta, thì chúng ta có thể hiểu tại sao một thứ nước đồng thời lại sinh ra cảm giác nóng ở một tay, cảm giác lạnh ở tay khác.

16) Trong những điều nói trên, tôi nghiên cứu vật lý học nhiều hơn chủ ý của mình. Nhưng cần phải hiểu được bản chất của cảm giác và phân biệt rõ giữa chất lượng của vật thể và các ý niệm chúng tạo ra ở trong trí tuệ, thiếu điều đó thì không thể suy luận sâu sắc về chúng. Tôi hy vọng, người ta đề nghị tôi thiên một chút về lĩnh vực triết học tự nhiên, vì trong nghiên cứu này, cần phải phân biệt những chất lượng thứ nhất và hiện thực của các vật thể, những chất lượng bao giờ cũng nằm trong các vật thể (mà chính là mật độ, quảng tính, hình thức, số lượng và vận động hay đứng im), với những chất lượng thứ hai và được gán ghép, thực chất chỉ là lực kết hợp khác nhau giữa những chất lượng thứ nhất, khi chúng tác động mà không được phân biệt rõ. Từ đó chúng ta cũng có thể biết các ý niệm nào giống, các ý niệm nào không giống với một cái gì đó thực sự tồn tại trong các vật thể được chúng ta gọi tên theo các ý niệm đó.

17) *Có ba loại chất lượng ở trong vật thể.* Trong vật thể thực sự có ba loại chất lượng:

Thứ nhất, kích thước, hình thức, số lượng, vị trí và vận động hay đứng im của các hạt dày đặc của chúng. Những chất lượng này nằm trong vật thể, cho dù chúng ta có lĩnh hội hay không lĩnh hội chúng. Nếu chúng nằm ở vị trí cho phép chúng ta phát hiện ra chúng, qua đó chúng ta nhận được ý niệm về vật như vật tồn tại tự thân nó, điều này là hiển nhiên đối với các vật nhân tạo. Tôi gọi những chất lượng này là những *chất lượng thứ nhất*.

Thứ hai, lực có trong mọi vật thể, khả năng tác động một cách đặc biệt đến một giác quan nào đó, nhờ đó và nhờ những chất lượng thứ nhất không nhận thấy được, khả năng gây ra những ý niệm khác nhau về những màu sắc, âm thanh, mùi, vị,... khác nhau trong chúng ta – những chất lượng này thường được gọi là những chất lượng *cảm tính*.

Thứ ba, năng lực có trong mọi vật thể, nhờ một sự sắp đặt đặc biệt giữa những phẩm chất thứ nhất của nó, năng lực này tạo ra được một sự biến đổi về kích thước, hình thức, sự kết hợp giữa những hạt và vận động của vật thể khác để nó có tác động đến các giác quan của chúng ta không giống như trước kia. Ví dụ, mặt trời có thể làm cho sáp có màu vàng, lửa làm cho nhãn bị tan ra. Những chất lượng này thường được gọi là những năng lượng hay những "lực".

Như tôi đã nói, những chất lượng thuộc loại thứ nhất có thể được gọi chính xác là những chất lượng thực tại, ban đầu hay thứ nhất, vì chúng nằm ở trong bản thân các vật, cho dù chúng có được lĩnh hội hay không, và vì những chất lượng thứ hai phụ thuộc vào những biến đổi khác nhau của chúng.

Các loại chất lượng thứ hai và thứ ba chỉ là các lực tác động theo các cách khác nhau đến những vật khác, là các lực xuất hiện do có những biến đổi khác nhau của các chất lượng thứ nhất.

18) *Những chất lượng thứ nhất là những sự tương tự; những chất lượng thứ hai được coi nhưng không phải là những sự tương tự; những chất lượng thứ ba không được coi và không phải là những sự tương tự.* Mặc dù hai loại chất lượng sau chỉ là các lực có quan hệ với các vật thể khác nhau, song dẫu sao người ta vẫn nghĩ về chúng theo cách khác, tức là các lực tạo ra ở trong chúng ta các ý niệm khác nhau thông qua các giác quan của chúng ta, là các chất lượng hiện thực ở trong các vật, tác động đến chúng ta theo một cách nào đó. Chỉ có những chất lượng thứ ba được gọi và được coi là các lực đơn giản. Ví dụ, các ý niệm về độ nóng và ánh sáng mắt chúng ta nhận được từ mặt trời, thường được coi là những chất lượng thực tại ở trong mặt trời. Nhưng khi chúng ta xem xét mặt trời trong quan hệ với sáp bị mặt trời làm cho tan ra hay có màu trắng, chúng ta xem màu trắng và sự mềm ra xuất hiện ở trong sáp không phải là những chất lượng mặt trời, mà là kết quả tác động của các lực của mặt trời. Song trong cả hai trường hợp, những chất lượng ấy đều là các lực của mặt trời, phụ thuộc vào những chất lượng thứ nhất của nó.

19) Những nguyên nhân làm cho một số chất lượng thường được thừa nhận là những chất lượng thực tại, còn những chất lượng khác – các lực đơn thuần, là như sau: Vì các ý niệm của chúng ta về màu sắc, âm thanh,... khác nhau nói chung không bao

hàm trong mình kích thước, hình thức hay vận động, nên chúng ta không có thiên hướng thừa nhận chúng là tác động của những chất lượng thứ nhất, và sự ảnh hưởng của những chất lượng thứ nhất này đến việc hình thành các ý niệm ấy không bộc lộ ra với các giác quan của chúng ta và các ý niệm ấy cũng không có một điểm giống nhau hữu hình và một mối liên hệ hữu hình nào với những chất lượng ấy. Cảm giác không phát hiện ra kích thước, hình thức hay vận động của các hạt trong việc hình thành các ý niệm ấy; còn lý tính không thể chỉ ra các vật thể có thể tạo ra các ý niệm về màu xanh hay màu vàng,... trong trí tuệ như thế nào nhờ kích thước, hình thức và vận động của mình. Chính vì vậy, chúng tôi coi nó là tác động đơn giản của lực. Nhận được ý niệm về độ nóng hay ánh sáng từ mặt trời, chúng ta thực ra có thiên hướng thừa nhận nó là tri giác hay sự tương tự của chính chất lượng ấy trên mặt trời. Nhưng khi chúng ta nhận thấy rằng, sáp hay bộ mặt màu trắng thay đổi màu sắc của mình do tác động của mặt trời, chúng ta không thể hình dung được rằng ấy là tri giác hay sự tương tự của một cái gì đó trên mặt trời, vì chúng ta không tìm thấy những màu sắc khác nhau ấy trên mặt trời: Do các giác quan của chúng ta có năng lực nhận thấy sự giống nhau hay sự không giống nhau giữa các chất lượng cảm tính trong hai đối tượng bên ngoài khác nhau, nên chúng ta rất dễ dàng đi đến kết luận rằng, việc hình thành một chất lượng cảm tính nào đó ở trong một đối tượng nào đó, là tác động của lực đơn giản, chứ không phải là việc chuyển tải chất lượng thực sự tồn tại ở trong vật có tác động, khi chúng ta không tìm thấy chất lượng cảm tính nào trong vật có tác động. Vì các giác quan của chúng ta không có khả năng phát hiện ra sự khác nhau giữa ý niệm sinh ra ở trong chúng ta và chất lượng của đối tượng gây ra nó, nên chúng ta dễ dàng hình dung rằng các ý niệm của chúng ta thực chất là sự tương tự của một cái gì đó ở trong bản thân đối tượng, chứ không phải là tác động của các lực xác định thể hiện ở những biến đổi về các chất lượng thứ nhất của nó, các chất lượng mà các ý niệm sinh ra trong chúng ta hoàn toàn không có sự giống nhau nào.

20) *Những chất lượng thứ hai – có hai loại: thứ nhất, những chất lượng được lĩnh hội trực tiếp; thứ hai, những chất lượng được lĩnh hội gián tiếp.*

Kết luận: Ngoài những chất lượng thứ nhất nêu trên của vật thể, tức là kích thước, hình thức, quảng tính, số lượng, vận động của những hạt dày đặc của vật thể, tất cả mọi chất lượng khác mà dựa vào đó, chúng ta làm quen với vật thể và phân biệt chúng với nhau, đều không phải cái gì khác như là các lực khác nhau của chúng ở trong chúng, các lực này phụ thuộc vào những chất lượng thứ nhất. Thông qua các lực này, các vật thể có thể hoặc là tạo ra các ý niệm khác nhau trong chúng ta nhờ tác động trực tiếp đến thể xác chúng ta, hoặc là có thể làm thay đổi những chất lượng thứ nhất của các vật thể khác nhờ tác động đến các vật thể này, điều này cho phép chúng tạo ra ở trong chúng ta các ý niệm khác biệt với các ý niệm mà trước đó chúng đã tạo ra ở trong chúng ta. Theo tôi, những chất lượng thứ nhất có thể được gọi là những chất lượng thứ hai được lĩnh hội một cách trực tiếp; còn những chất lượng thứ hai là chất lượng thứ nhất được lĩnh hội một cách gián tiếp.

3. QUAN NIỆM CỦA LEIBNIZ GOTFRICH WILHEM (1646 – 1716)

Nguyên lý căn cứ đầy đủ

1) Những suy luận của chúng ta căn cứ trên *hai nguyên lý vĩ đại: nguyên lý mâu thuẫn*, nhờ đó chúng ta coi *sai lầm* là cái che đậy mâu thuẫn ở trong mình, và *chân lý* là cái đối lập, hay là mâu thuẫn với sai lầm.

2) Dựa trên *nguyên lý căn cứ đầy đủ*, nhờ đó chúng ta phát hiện ra rằng không một hiện tượng nào có thể là chân thực hay hiện thực, không một luận điểm nào là chính đáng mà lại thiếu căn cứ đầy đủ, vấn đề chính là như vậy, chứ không thể thế khác, mặc dù các căn cứ này trong nhiều trường hợp hoàn toàn không được chúng ta biết đến.

3) Cũng có hai loại chân lý: *chân lý của lý tính và chân lý của sự kiện*. Các chân lý của lý tính mang tính tất yếu, cái đối lập với chúng là không thể; các chân lý của sự kiện mang tính ngẫu nhiên, và cái đối lập với chúng là có thể. Có thể tìm thấy căn cứ cho chân lý tất yếu theo con đường phân tích, phân chia nó ra thành các ý niệm và các chân lý đơn giản hơn, cho tới chân lý phát sinh.

4) Hệt như vậy thì ở các nhà toán học, các định lý trừu tượng và các quy tắc thực tiễn được quy về *các định nghĩa, các tiên đề và các định đề* theo con đường phân tích.

5) Cuối cùng, có các *ý niệm đơn giản*, không thể định nghĩa được chúng; thì cũng có các tiên đề và các định đề, hay nói vắn tắt, có *các nguyên lý ban đầu* không thể chứng minh được, và chúng cũng hoàn toàn không cần được chứng minh. Đó là những luận điểm đồng nhất, những luận điểm đối lập với chúng bao hàm trong mình mâu thuẫn hiển nhiên.

4. QUAN NIỆM CỦA KANT IMMANUEL (1724 – 1804)

Nhiệm vụ chung của lý tính thuần túy

1) *Về sự khác nhau giữa nhận thức thuần túy và nhận thức kinh nghiệm*

Mọi nhận thức của ta đều bắt đầu bằng kinh nghiệm; trên thực tế, đó là điều không có gì phải nghi ngờ. Bởi vì thông qua cái gì khiến quan năng nhận thức được đánh thức để đi vào hoạt động nếu không phải thông qua những đối tượng tác động đến các giác quan của ta, để phần thì tạo ra những biểu tượng, phần thì đưa hoạt động của giác tính chúng ta đi vào vận hành, tức làm công việc so sánh, nối kết hay tách rời những biểu tượng ấy, và như thế là xử lý chất liệu đối tượng được gọi là kinh nghiệm? Vậy về mặt thời gian, không có nhận thức nào trong ta lại đi trước kinh nghiệm và tất cả bắt đầu bằng kinh nghiệm.

Thế nhưng, tuy mọi nhận thức của ta đều bắt đầu từ kinh nghiệm, song không phải vì thế mà tất cả đều bắt nguồn từ kinh nghiệm. Bởi vì, hoàn toàn có thể là, bản thân nhận thức kinh nghiệm của ta là một sự kết hợp giữa những gì ta nhận được từ các ấn tượng và những gì do quan năng nhận thức của ta tự mang lại (còn các ấn tượng cảm tính chỉ tạo cơ hội cho chúng khởi động); phần thêm vào này chưa được ta phân biệt

với chất liệu cơ bản nói trên, cho tới khi sự tập luyện lâu dài khiến ta lưu ý và biết tách riêng được phần thêm vào này một cách thành thạo.

Vậy ít nhất cũng có một câu hỏi cần nghiên cứu kỹ chứ không thể trả lời ngay lập tức khi mới thoạt nhìn, đó là: Thật có chăng một nhận thức độc lập với kinh nghiệm và cả với mọi ấn tượng của giác quan? Ta gọi các nhận thức như vậy là *tiên nghiệm (a priori)* và phân biệt chúng với các nhận thức kinh nghiệm *(empirisch)* có nguồn gốc *hậu nghiệm (a posteriori)*, tức là từ trong kinh nghiệm.

Nhưng thuật ngữ này tiên nghiệm hay tiên thiên chưa được xác định đầy đủ để biểu thị toàn bộ ý nghĩa tương xứng với câu hỏi được đặt ra trên đây. Bởi vì ta thường quen nói về một số nhận thức được rút ra từ các nguồn kinh nghiệm, rằng ta có thể biết chúng một cách tiên nghiệm hoặc có phần tiên nghiệm, vì ta không rút chúng ra một cách trực tiếp từ kinh nghiệm mà từ một quy luật phổ biến, quy luật này thực ra cũng do chính ta đã vay mượn từ kinh nghiệm. Cho nên người ta nói về một ai đó đã đào móng ngôi nhà của mình rằng: Người đào móng có thể biết một cách "tiên nghiệm" rằng ngôi nhà sẽ đổ, tức là không cần chờ có kinh nghiệm trực tiếp khi ngôi nhà đổ thật. Chỉ có điều, người nọ thật ra không thể biết được điều ấy một cách hoàn toàn tiên nghiệm. Vì rằng những vật thể đều nặng, do đó, nếu bị rút mất chỗ tựa sẽ đổ, nhận thức này người ấy đã phải biết trước đó nhờ kinh nghiệm.

Vậy khi theo dõi các nhận thức tiên nghiệm, ta sẽ không hiểu chúng là độc lập với kinh nghiệm này hay với kinh nghiệm nọ mà là *tuyệt đối độc lập với mọi* kinh nghiệm. Đối lập với các nhận thức này là những nhận thức thường nghiệm, hay là những nhận thức chỉ có thể có được một cách hậu nghiệm, tức từ kinh nghiệm. Nhưng trong các nhận thức tiên nghiệm có những nhận thức được gọi là *thuần túy (rein)* là những nhận thức *không* được pha trộn với bất cứ cái gì thường nghiệm. Do đó, ví dụ mệnh đề: "Mọi sự biến đổi đều có nguyên nhân" là một mệnh đề *tiên nghiệm*, nhưng *không* thuần túy, vì "sự biến đổi" là một khái niệm chỉ có thể được rút ra từ kinh nghiệm.

2) *Chúng ta sở hữu một số nhận thức tiên nghiệm và ngay tâm trí bình thường cũng không bao giờ không có chúng*. Vấn đề bây giờ là về *đặc điểm* nhờ đó ta có thể phân biệt chắc chắn giữa một nhận thức thuần túy với nhận thức thường nghiệm. Kinh nghiệm tuy dạy cho ta biết cái gì đó tồn tại với tính chất như thế này hay thế kia, nhưng không cho biết nó không thể tồn tại cách khác. Vậy *thứ nhất*, khi gặp một mệnh đề được suy tưởng với *tính tất yếu*, nó là một phán đoán *tiên nghiệm*; ngoài ra nếu nó không được rút ra từ mệnh đề nào khác ngoài mệnh đề mà bản thân cũng có giá trị như một mệnh đề tất yếu, nó là *tuyệt đối tiên nghiệm. Thứ hai,* kinh nghiệm không bao giờ mang lại cho các phán đoán của nó *tính phổ biến* đích thực hay chặt chẽ, mà chỉ tính phổ biến được giả định hay so sánh (bằng quy nạp), khiến cho thực ra phải nói: Trong mức độ ta quan sát được cho đến nay, chưa thấy có ngoại lệ nào đối với quy luật này hay quy luật kia. Vậy khi một phán đoán được suy tưởng với tính phổ biến chặt chẽ, tức không cho phép có một ngoại lệ nào cả, phán đoán ấy không được rút ra từ kinh nghiệm mà là có giá trị tuyệt đối tiên nghiệm. Cho nên, tính phổ biến

thường nghiệm chỉ là sự gia tăng tùy tiện về tính hiệu lực, nghĩa là từ cái có giá trị trong phần lớn các trường hợp trở thành cái có giá trị trong *mọi* trường hợp, chẳng hạn như trong mệnh đề: "Mọi vật thể đều nặng". Ngược lại, ở đâu tính phổ biến chặt chẽ thuộc về phán đoán một cách thiết yếu, tính phổ biến này cho thấy sự có mặt của một nguồn nhận thức đặc biệt của phán đoán, đó là một *quan năng* của nhận thức tiên nghiệm. Vậy *tính tất yếu và tính phổ biến* là các dấu hiệu của một nhận thức tiên nghiệm, và chúng thuộc về nhau một cách không thể tách rời[7]. Nhưng vì trong lúc sử dụng chúng, có khi dễ vạch ra tính hạn chế thường nghiệm không phổ biến hơn là tính không tất yếu trong các phán đoán, hay là dễ thấy rõ chứng minh tính phổ biến không bị hạn chế mà ta gán cho một phán đoán hoặc là tính tất yếu của nó, do đó điều nên làm là cứ sử dụng hai tiêu chuẩn được suy tưởng nói trên một cách riêng lẻ, dù mỗi tiêu chuẩn tự nó là không thể thiếu.

Chứng minh rằng trong nhận thức của con người *thực sự* có các phán đoán tất yếu và phổ biến theo nghĩa chặt chẽ nhất như thế. Do đó có các phán đoán *thuần túy tiên nghiệm* – là điều dễ dàng. Nếu muốn lấy một ví dụ từ trong các khoa học, người ta chỉ cần nhìn vào mọi mệnh đề của toán học; nếu muốn có ví dụ từ việc sử dụng giác tính thông thường nhất, mệnh đề: "Mọi sự biến đổi đều phải có một nguyên nhân" có thể phục vụ cho điều ấy. Vâng quả thật trong mệnh đề này, bản thân khái niệm về "một nguyên nhân" chứa đựng rõ ràng khái niệm về một sự tất yếu phải nối kết với một kết quả và về tính phổ biến chặt chẽ của quy luật; và quy luật này sẽ hoàn toàn mất đi, nếu người ta muốn rút nó ra, như Hume[8] đã làm, từ *sự kết nối* liên tưởng thường xuyên của cái gì đang xảy ra với cái đã xảy ra trước và từ một *thói quen* nảy sinh từ sự liên tưởng để nối kết các biểu tượng lại với nhau (do vậy chỉ là tính tất yếu *chủ quan* đơn thuần). Ta cũng có thể không cần đến các ví dụ như vậy để chứng minh tính thực tại của các nguyên tắc thuần túy tiên nghiệm trong nhận thức của chúng ta mà vẫn làm rõ một cách tiên nghiệm sự cần thiết không thể thiếu được của thực tại này cho *khả thể* của bản thân kinh nghiệm. Bởi vì từ đâu bản thân kinh nghiệm có được sự xác tín, nếu mọi quy luật mà kinh nghiệm tuân theo bao giờ cũng chỉ có tính thường nghiệm, tức bất tất ngẫu nhiên, không tất yếu khiến ta khó có thể để cho chúng có giá trị như *các nguyên tắc đầu tiên* được[9]. Riêng ở bước đầu này, ta có thể tạm vừa lòng với việc khẳng định có sự sử dụng thuần túy của quang năng nhận thức nơi ta như là một sự kiện có thực cùng với các đặc điểm của nó là tính tất yếu và tính phổ biến. Nhưng không chỉ trong những phán đoán, mà ngay cả trong những khái niệm cũng cho thấy một số khái niệm là có nguồn gốc tiên nghiệm. Các bạn hãy lần lượt tước bỏ hết tất cả

[7] Trước đây, Platon và Aristote (Phân tích pháp II, chương 12) cũng đã xem tính tất yếu (chỉ có thể như vậy chứ không thể khác) và tính phổ biến (không cho phép có ngoại lệ nào) là các đặc điểm để phân biệt tri thức thực sự (episteme) và tư kiến (doxa).

[8] Davi Hume: (1711-1776) triết gia Anh, đề xướng thuyết hoài nghi.

[9] Các Nguyên tắc đầu tiên (die ersten Grundsọtze): còn được Kant gọi là các "Anfangsgrÿnde" [các cơ sở đầu tiên] (Vd: trong tác phẩm: "Các cơ sở siêu hình học đầu tiên của khoa học tự nhiên – Metaphysische Anfangsgrÿnde der Naturwissenschaft – 1786), là cách dịch sang tiếng Đức thuật ngữ gốc latinh: elementa vào thế kỷ XVIII: các nguyên tắc tuyệt đối thuần tùy tiên nghiệm, không bắt nguồn từ kinh nghiệm.

những gì là thường nghiệm trong khái niệm thường nghiệm về một vật thể: Màu sắc, tính cứng hay mềm và cả tính không thể thâm nhập, thì vẫn còn lại không gian mà vật thể ấy (bây giờ đã hoàn toàn biến mất) đã chiếm chỗ là cái các bạn không thể nào lược bỏ trong tư tưởng được. Cũng thế, từ khái niệm thường nghiệm về một đối tượng bất kỳ, là vật thể hay không phải vật thể, các bạn lược bỏ mọi thuộc tính do kinh nghiệm mang lại, các bạn vẫn không thể lược bỏ chính điều đã cho phép các bạn suy tưởng về nó như một bản thể hoặc như cái gì tùy thuộc vào một bản thể tùy thể (mặc dù khái niệm "bản thể" chứa đựng nhiều quy định hơn là khái niệm về một đối tượng nói chung). Vậy từ sự tất yếu mà khái niệm bản thể này đã áp đặt lên các bạn, các bạn phải thừa nhận rằng khái niệm bản thể có mặt trong quan năng nhận thức của các bạn một cách tiên nghiệm.

3) *Triết học cần có một môn khoa học. Xác định khả thể, các nguyên tắc và phạm vi của mọi nhận thức tiên nghiệm.* Điều muốn nói xa hơn tất cả những gì trên đây, chính là sự kiện: Một số nhận thức lại rời bỏ lĩnh vực của mọi kinh nghiệm có thể có và có vẻ mở rộng phạm vi các phán đoán của chúng ta ra khỏi mọi ranh giới của kinh nghiệm bằng các khái niệm mà không một đối tượng tương ứng nào ở trong kinh nghiệm có thể được mang lại.

Và chính trong các nhận thức đi ra khỏi thế giới cảm tính này, nơi kinh nghiệm không thể mang lại manh mối lẫn sự điều chỉnh nào, cũng là nơi diễn ra các nỗ lực nghiên cứu của lý tính chúng ta. Các nghiên cứu mà về tính quan trọng được ta xem là ưu tiên hơn, còn về mục đích tối hậu của chúng là cao cả hơn tất cả những gì giác tính có thể học hỏi trong lĩnh vực những hiện tượng. Do đó bất chấp nguy cơ phạm sai lầm, ta dám liều lĩnh tất cả hơn là chịu từ bỏ các nỗ lực nghiên cứu tha thiết ấy vì bất cứ lý do nào, dù là sự e ngại, xem nhẹ hoặc thờ ơ. *Những vấn đề không thể tránh khỏi này của bản thân lý tính thuần túy là: Thượng đế, tự do của ý chí và sự bất tử của linh hồn. Nhưng môn khoa học mà mục đích tối hậu – với mọi sự trang bị – chỉ nhắm vào việc giải quyết các vấn đề ấy chính là Siêu hình học, môn học đã tự tin đứng ra đảm nhận việc thực hiện, với phương pháp ngay từ đầu là giáo điều, tức là không có sự kiểm tra trước đó về năng lực hay sự bất lực của lý tính đối với công việc lớn lao như thế*[10].

Điều có vẻ tự nhiên là, khi đã rời bỏ mảnh đất của kinh nghiệm, người ta không thể xây dựng ngay lập tức một tòa nhà bằng những nhận thức đang có và không biết chúng từ đâu đến, cũng như tin cậy vào những nguyên tắc không rõ gốc gác, nếu trước đó không được đảm bảo vững chắc về nền móng của chúng bằng các nghiên cứu kỹ lưỡng, nghĩa là đúng ra người ta từ lâu đã phải nêu câu hỏi rằng giác tính có thể đi đến được tất cả các nhận thức tiên nghiệm này bằng cách nào và đâu là phạm vi, tính hiệu lực và giá trị của chúng. Trong thực tế, đó là điều không có gì tự nhiên hơn, nếu ta hiểu chữ "tự nhiên" là cái gì phải xảy ra một cách chính đáng và hợp lý; nhưng nếu hiểu tự nhiên là cái gì thường xảy ra, thì lại không có gì tự nhiên và dễ hiểu hơn là việc nghiên cứu ấy đã từ quá lâu không được tiến hành. Bởi lẽ, một bộ phận của các

[10] Đoạn từ: "Những vấn đề....lớn lao như thế" là được Kant viết thêm vào cho bản B.

nhận thức này, với tư cách là nhận thức toán học, đã có được tính đáng tin cậy từ xa xưa, qua đó tạo nên sự chờ đợi rằng, cũng sẽ có sự thuận lợi như thế cho các bộ phận nhận thức khác, dù chúng có bản tính hoàn toàn khác biệt. Vả lại, khi đi ra khỏi vòng kinh nghiệm, người ta chắc rằng sẽ không bị kinh nghiệm phản bác. Sự hấp dẫn nhằm mở rộng các nhận thức là quá lớn khiến người ta chỉ có thể bị khựng lại trong bước tiến lên của mình khi vấp phải mâu thuẫn rõ ràng. Mâu thuẫn này là có thể tránh được nếu người ta chỉ cần thận trọng hơn đối với các ảo tưởng của mình, dù không phải nhờ vậy mà chúng bớt là các ảo tưởng. Toán học cho ta điển hình rực rỡ về việc ta có thể đi xa đến đâu trong nhận thức tiên nghiệm, độc lập với kinh nghiệm. Toán học chỉ nghiên cứu các đối tượng và nhận thức trong chừng mực chúng được diễn tả trong trực quan. Nhưng tình hình đó rất dễ không được chú ý, vì bản thân trực quan được suy tưởng trong toán học cũng có thể được mang lại một cách tiên nghiệm, nên khó phân biệt với một khái niệm thuần túy đơn thuần khái niệm suông của Siêu hình học. Bị quyến rũ bởi bằng chứng như thế về sức mạnh của lý tính, lòng khao khát muốn mở rộng nhận thức không còn thấy ranh giới nào nữa. Con chim bồ câu nhẹ nhàng khi rẽ không khí để tung bay vẫn còn cảm thấy sức cản, nên tưởng rằng có thể thành công hơn nhiều trong cõi chân không! Cũng giống như thế, Platon[11] đã rời bỏ thế giới cảm tính vì nó đặt giác tính trong những giới hạn chật chội để trên đôi cánh của các ý niệm, ông liều lĩnh vượt khỏi thế giới ấy, bay bổng vào không gian trống không của giác tính thuần túy. Ông không nhận ra rằng với các nỗ lực ấy, ông sản xuất không đạt được gì, vì không có chỗ tựa làm nền móng để trên đó ông có thể đứng vững và vận dụng sức lực để nâng giác tính lên khỏi chỗ của nó. Số phận thông thường của lý tính con người trong tư biện là muốn xây xong ngôi nhà càng sớm càng tốt và sau đó mới xem xét liệu nền móng có vững chắc không. Nhưng bấy giờ, hoặc người ta tìm cách tô điểm để tự an ủi về tính đắc dụng của nó, hoặc tốt hơn là tránh hẳn công việc thẩm định muộn màng và nguy hiểm kia. Tuy nhiên, điều sẽ giúp ta thoát khỏi mọi lo lắng và nghi ngại trong khi xây nhà cũng như không tự đánh lừa về sự vững chắc giả tạo, chính là sự xem xét sau đây: Một phần lớn, và có lẽ là phần lớn nhất trong các công việc của lý tính chúng ta là nhằm phân tích những khái niệm mà ta đã có về đối tượng. Việc phân tích này mang lại cho ta khá nhiều nhận thức, dù chúng không gì khác hơn là những sự giải thích hay làm sáng tỏ những gì đã được suy tưởng (tuy bằng cách còn mù mờ) trong những khái niệm ấy. Tuy về mặt hình thức, chúng được đánh giá như các tri thức mới mẻ, nhưng về mặt chất liệu hay nội dung, chúng không mở rộng những khái niệm ta đang có mà chỉ phân tích chúng ra thôi. Vì lẽ phương pháp này quả có mang lại nhận thức thực sự tiên nghiệm, có bước tiến lên vững chắc và hữu ích, nên lý tính – một cách vô hình – lén lút đưa lẫn vào trong các tri thức phỉnh phờ ấy những khẳng định thuộc loại hoàn toàn khác, tức lý tính đưa thêm các khái niệm hoàn toàn xa lạ vào cho những khái niệm sẵn có và cũng bằng một cách tiên nghiệm mà không hề biết lý tính bằng cách nào đi đến được với chúng cũng như không hề để cho một câu

[11] Platon: (427-347 tr. C.N): đại triết gia Hy Lạp cổ đại.

hỏi như thế được gợi lên trong tư tưởng. Vì vậy, trước hết, tôi muốn bàn về sự khác nhau giữa hai phương cách nhận thức này.

4) *Về sự khác nhau giữa phán đoán phân tích và phán đoán tổng hợp.* Trong mọi phán đoán, quan hệ của chủ ngữ với vị ngữ được suy tưởng (Tôi chỉ xét những phán đoán khẳng định, vì việc áp dụng những phán đoán phủ định sau đó cũng dễ dàng). Quan hệ này có thể có được bằng hai cách. Hoặc vị ngữ B thuộc về chủ ngữ A như là cái gì đã được chứa đựng sẵn trong khái niệm A (dù một cách kín đáo); hoặc B nằm hoàn toàn bên ngoài khái niệm A, dù được nối kết với khái niệm này. Trong trường hợp trước, tôi gọi phán đoán là phân tích; trong trường hợp sau là tổng hợp. Vậy những phán đoán phân tích (có tính khẳng định) là những phán đoán trong đó sự nối kết của vị ngữ với chủ ngữ được suy tưởng bằng sự đồng nhất; còn những phán đoán nào trong đó sự nối kết được suy tưởng không có sự đồng nhất là những phán đoán tổng hợp. Ta cũng có thể gọi những phán đoán phân tích là phán đoán giải thích, những phán đoán tổng hợp là phán đoán mở rộng. Bởi vì, trong phán đoán trước, vị ngữ không bổ sung gì cho khái niệm của chủ ngữ mà chỉ tách nó ra thành những khái niệm nhỏ bộ phận vốn đã được suy tưởng sẵn trong chủ ngữ (dù còn hỗn độn). Trái lại, trong phán đoán sau, một vị ngữ được thêm vào cho các khái niệm của chủ ngữ vốn chưa được suy tưởng trong chủ ngữ và dù có phân tích bao nhiêu đi nữa cũng không thể rút ra được. Chẳng hạn khi tôi nói: "Mọi vật đều có quảng tính"[12], đó là một phán đoán phân tích. Vì tôi không được phép đi ra ngoài khái niệm được nối kết với "vật thể" để tìm "quảng tính" như cái gì gắn liền với nó mà chỉ phân tích khái niệm "vật thể", nghĩa là tôi chỉ tự ý thức về cái đa tạp mà tôi lúc nào cũng suy tưởng trong khái niệm ấy là tìm gặp ngay thuộc tính này ở trong nó; bởi vậy là một phán đoán phân tích. Ngược lại, khi tôi nói: "Mọi vật thể đều nặng", thuộc tính hay vị ngữ "nặng" là cái gì hoàn toàn khác với những gì tôi đã suy tưởng trong khái niệm về "vật thể". Việc thêm vào một thuộc tính như thế mang lại một phán đoán tổng hợp.

Những phán đoán kinh nghiệm đúng nghĩa, nhìn chung đều có tính tổng hợp. Vì thật vô lý khi đặt một phán đoán phân tích trên cơ sở kinh nghiệm, bởi tôi không được phép đi ra khỏi khái niệm của tôi để hình thành phán đoán nên không cần đến bằng chứng nào của kinh nghiệm cho việc này cả. "Một vật thể là có quảng tính" là một mệnh đề đứng vững một cách tiên nghiệm chứ không phải một phán đoán kinh nghiệm. Vì trước khi tôi đi đến với kinh nghiệm, tôi đã có mọi điều kiện cho phán đoán của tôi ngay bên trong khái niệm, từ đó tôi có thể rút ra thuộc tính này theo nguyên tắc [lô-gíc] về mâu thuẫn là ý thức ngay được tính tất yếu của phán đoán mà kinh nghiệm

[12] Quảng tính (Ausdehnung) (còn có thể được dịch là "trường độ", "hậu lượng") chỉ việc chiếm một khoảng không gian của vật thể. Quảng tính, hình thể (Gestalt) và tính không thể xâm nhập được thường được xem là các thuộc tính cơ bản của "vật thể" ở ngoài ta trong triết học cổ điển. Nhưng cần chú ý, với Kant, Quảng tính (cũng như hình thể) không phải là thuộc tính "tự thân" của bản thân sự vật ở ngoài ta, độc lập với cảm năng, trái lại, là các khái niệm được hình thành từ sự tổng hợp của cảm năng thông qua trực quan thuần túy về không gian. Điều này sẽ rõ hơn ở phần Cảm năng học siêu nghiệm. (Xem B35, 202, 203, 304, 555...).

không bao giờ có thể dạy bảo cho tôi được[13]. Ngược lại, dù tôi chưa bao hàm thuộc tính "nặng" trong khái niệm về một vật thể nói chung, khái niệm này vẫn biểu thị một đối tượng của kinh nghiệm thông qua một bộ phận của kinh nghiệm, rồi sau đó tôi có thể đưa thêm vào các bộ phận khác của kinh nghiệm như những gì cũng thuộc về bộ phận trước. Trước đó, bằng cách phân tích, tôi đã có thể nhận thức khái niệm về "vật thể" bằng các đặc điểm như quảng tính, tính không thể thâm nhập được, hình thể vốn đã được suy tưởng trong khái niệm này. Bây giờ tôi mở rộng nhận thức của tôi, và bằng cách nhìn trở lại kinh nghiệm từ đó tôi rút ra khái niệm "vật thể", tôi thấy thuộc tính "nặng" bao giờ cũng gắn với đặc điểm trước đây, cho nên tôi bổ sung thêm đặc điểm "nặng" như một thuộc tính mới vào cho khái niệm trên một cách tổng hợp. Vậy bây giờ chính kinh nghiệm [bản A] mới là cơ sở cho khả thể của việc mở rộng thuộc tính "nặng" vào cho khái niệm "vật thể", *vì lẽ cả hai khái niệm, dù cái này không chứa đựng sẵn trong cái kia vẫn thuộc về nhau như các bộ phận của một toàn bộ, tức cũng là của kinh nghiệm vốn bản thân là sự kết nối tổng hợp của các trực quan, dù sự nối kết này chỉ diễn ra một cách ngẫu nhiên*[14].

Nhưng đối với những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, phương tiện hỗ trợ này từ kinh nghiệm là hoàn toàn thiếu. Nếu tôi muốn đi ra khỏi khái niệm A để nhận thức một cái B khác như là cái nối kết với nó, cái gì làm chỗ dựa cho tôi và sự tổng hợp này có thể có được thông qua cái gì? Bởi ở đây, tôi không còn có thuận lợi là đi tìm nó đâu đó ở trong lĩnh vực kinh nghiệm. Hãy lấy mệnh đề sau làm ví dụ: "Mọi cái gì xảy ra đều có nguyên nhân". Trong khái niệm về "cái gì xảy ra", tôi cùng lắm có thể suy tưởng về một tồn tại có thời gian đi trước nó để từ đó rút ra các phán đoán phân tích. Nhưng khái niệm về một nguyên nhân lại hoàn toàn nằm bên ngoài khái niệm này, và biểu thị một cái gì khác hẳn với "cái xảy ra", do đó không hề được chứa đựng sẵn trong biểu tượng này. Bằng cách nào tôi đi đến chỗ nói được cái gì hoàn toàn khác so với cái đã xảy ra, và nhận thức khái niệm "nguyên nhân" tuy không chứa đựng sẵn trong khái niệm trước nhưng lại được xem là thuộc về nó và thậm chí thuộc về một cách tất yếu? Ở đây, cái không được biết = X (das Unbekannte = X) đó là cái gì để cho giác tính dựa vào khi nó tin rằng đã tìm ra được một thuộc tính B xa lạ bên ngoài khái niệm A và lại cho rằng chúng được nối kết với nhau? Không thể là kinh nghiệm được, vì chính nguyên tắc được nêu trên đây (nguyên tắc nhân quả) – không chỉ với tính phổ biến lớn hơn mà kinh nghiệm không thể mang lại mà cả biểu hiện về tính tất yếu hoàn toàn tiên nghiệm từ các khái niệm đơn thuần – là cái đã thêm biểu tượng thứ hai (nguyên nhân) vào cho biểu tượng thứ nhất (cái gì xảy ra).

Toàn bộ mục đích tối hậu của nhận thức tư biện tiên nghiệm của chúng ta là đặt nền tảng trên những nguyên tắc tổng hợp tức là mở rộng như vậy; bởi vì những phán đoán phân tích tuy là hết sức quan trọng và cần thiết để đạt được sự sáng sủa của các

---

[13] [Đoạn từ: "Những phán đoán kinh nghiệm…dạy bảo cho tôi được" là được thêm vào cho bản B. Đoạn tương ứng (đã bị lược bỏ) trong bản A như sau]

[14] Câu: "Vì lẽ cả hai khái niệm…một cách ngẫu nhiên" là được thêm vào cho bản B.

khái niệm; sự sáng sủa cần thiết cho một sự tổng hợp mở rộng chắc chắn hơn, – nhưng tự nó không đưa lại sở đắc thực sự mới mẻ.

5) *Vấn đề chủ yếu của lý tính thuần túy.* Người ta đã đạt được rất nhiều điều một khi có thể đưa một số lượng lớn các nghiên cứu riêng lẻ vào trong công thức chung của một vấn đề duy nhất. Vì qua đó, không chỉ tự làm cho công việc nghiên cứu của riêng mình được dễ dàng vì xác định nó một cách chính xác, mà còn giúp cho bất cứ ai khác muốn kiểm tra công việc cũng dễ đánh giá xem dự định nghiên cứu của ta đã đạt yêu cầu hay không. Vậy vấn đề đích thực của lý tính thuần túy được chứa đựng trong câu hỏi duy nhất sau đây: Làm sao có thể có được những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm?

Sở dĩ môn Siêu hình học cho tới nay vẫn còn ở trong tình trạng bấp bênh của sự thiếu vững chắc và đầy các mâu thuẫn là phải quy về cho nguyên nhân duy nhất sau đây: Người ta đã không sớm nhận ra vấn đề chủ yếu này và có lẽ cả sự khác nhau giữa phán đoán phân tích và phán đoán tổng hợp. Sự đứng vững hay sụp đổ của Siêu hình học là dựa trên việc giải quyết vấn đề này, hay là dựa trên chứng minh thỏa đáng rằng, khả thể mà vấn đề này đòi hỏi tức là các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm trong Siêu hình học là hoàn toàn không thể có được trong thực tế. Trong số các triết gia, David Hume là người đã tiến đến gần việc giải quyết vấn đề này nhất, nhưng do ông không suy nghĩ về nó một cách chính xác đúng mức cũng như trong tính phổ biến toàn diện, nên đã chỉ dừng lại ở mệnh đề tổng hợp về sự nối kết của kết quả với nguyên nhân (Principium causalitatis – la tinh: nguyên tắc nhân quả). Từ đó tin rằng một mệnh đề tiên nghiệm như thế là hoàn toàn không thể có được; và theo các suy luận của ông, tất cả những gì ta gọi là Siêu hình học rút cục chỉ là một ảo tưởng đơn thuần của nhận thức lý tính sai lầm, vì theo ông thực ra những gì lý tính đã vay mượn từ trong kinh nghiệm thì lại do thói quen, lý tính đã cho chúng mang vẻ ngoài của tính tất yếu. Ông chắc hẳn không bao giờ đưa ra khẳng định có tính phá hủy mọi triết học thuần túy như vậy, nếu ông xem xét vấn đề của chúng ta trong tính phổ biến của nó, bởi ông sẽ nhận ra ngay rằng, theo lập luận của ông, cũng sẽ không thể có được môn toán học thuần túy, vì toán học chứa đựng các mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm; và chính trí tuệ sáng suốt của ông ắt sẽ ngăn cản ông trước một khẳng định như thế.

Giải quyết vấn đề trên đây cũng đồng thời bao hàm việc giải quyết khả thể của việc sử dụng lý tính thuần túy để đặt cơ sở và tiến hành mọi ngành khoa học khác có chứa đựng nhận thức lý thuyết tiên nghiệm về các đối tượng, tức đồng thời trả lời cho các câu hỏi:

– Làm thế nào toán học thuần túy có thể có được?

– Làm thế nào khoa học tự nhiên thuần túy có thể có được?

Vì các nhà khoa học này đã có thực rồi, nên câu hỏi đúng hơn chỉ là: Chúng ta đã có thể trở thành khoa học thuần túy như thế nào chứ việc chúng có thể trở thành khoa

học đã được chứng minh bằng thực tế[15]. Nhưng riêng đối với *Siêu hình học*, chính tình trạng tồi tệ của nó cho đến nay, và do không một bước tiến lên duy nhất nào của nó cho đến nay liên quan đến mục đích cơ bản cho phép người ta có thể bảo rằng nó đã thực sự tồn tại, nên người ta có lý do để nghi ngờ cả khả năng tồn tại của siêu hình học.

Tuy nhiên, theo một nghĩa nào đó, loại nhận thức này cũng được thừa nhận là có thực, và Siêu hình học, dù chưa phải là một khoa học, thì ít ra cũng có thực như là thiên hướng tự nhiên. Bởi vì lý tính con người, không phải do lòng kiêu ngạo muốn hiểu biết tất cả, nhưng do nhu cầu tự thân thúc đẩy, luôn tiến đến không ngừng nghỉ, đi tới những câu hỏi mà không một sự sử dụng kinh nghiệm nào được của lý tính, tức không nguyên tắc nào được vay mượn từ kinh nghiệm có thể trả lời được, và vì thế, mỗi khi lý tính tự mở rộng để đi tới tư biện thì trong mọi con người bao giờ cũng đã và sẽ mãi mãi có mặt một Siêu hình học nào đó như là cái gì có thực. Chính từ một thứ Siêu hình học luôn luôn có thực trong mọi con người này mà có câu hỏi: "Làm thế nào siêu hình học, như là thiên hướng tự nhiên, có thể được?" tức cũng là hỏi: các câu hỏi mà lý tính tự đặt ra cho chính mình và được chính nhu cầu của mình thúc đẩy để trả lời với tất cả khả năng là được nảy sinh ra như thế nào từ bản tính tự nhiên của lý tính con người nói chung?

Nhưng vì mọi cố gắng cho đến nay để trả lời các câu hỏi tự nhiên, chẳng hạn thế giới có một khởi đầu hay có sự vĩnh hằng lúc nào cũng gặp phải các mâu thuẫn không thể tránh khỏi, nên người ta không thể thoả mãn với thiên hướng tự nhiên đơn thuần hướng đến Siêu hình học, tức là với bản thân quan năng lý tính thuần túy lúc nào cũng nảy sinh một thứ Siêu hình học nào đó (tùy theo ý muốn của lý tính). Trái lại, nhất thiết phải có khả năng cùng với nền Siêu hình học ấy đi đến sự xác tín rằng, có hay không có sự hiểu biết về các đối tượng, tức là, hoặc đưa ra quyết định về các đối tượng của các câu hỏi của Siêu hình học, hoặc về năng lực và sự bất lực của lý tính trong việc phán đoán về các đối tượng ấy; nói khác đi, hoặc mở rộng lý tính thuần túy của ta một cách đáng tin cậy hoặc phải đặt ra cho nó các giới hạn nhất định và chắc chắn. Câu hỏi sau cùng thoát thai từ vấn đề chủ yếu nói trên chính là câu hỏi chính đáng sau đây: Làm thế nào Siêu hình học có thể có được như một khoa học?

Phê phán lý tính thuần túy, do đó, tất yếu sẽ dẫn đến một nền Siêu hình học như là khoa học; trái lại, sự sử dụng lý tính một cách giáo điều, không có phê phán nhất thiết dẫn đến các khẳng định không có cơ sở mà lập trường có vẻ đối lập với nó nhất định sẽ dẫn tới thuyết hoài nghi.

Khoa học này cũng có thể không có sự dài dòng lê thê đáng sợ vì nó không đi vào những đối tượng của lý tính mà tính đa tạp là vô tận, nhưng chỉ phải làm việc với chính

[15] Đối với khoa học tự nhiên thuần túy có thể ta còn ít nhiều nghi ngờ về điều sau này [chứa đựng các nhận thức tiên nghiệm]. Nhưng chỉ cần xem xét kỹ các mệnh đề khác nhau xuất hiện ngay từ đầu trong vật lý học thực sự (thường nghiệm) như về tính thường tồn [không biến đổi] của lượng vật chất, về quán tính, về sự bằng nhau của tác động và phản tác động,... người ta sẽ thấy ngay rằng những mệnh đề ấy tạo thành một môn Vật lý học thuần túy hay thuần lý (physica pura hay rationalis), xứng đáng được trình bày tách rời như một khoa học riêng biệt dù rộng hay hẹp nhưng có phạm vi hoàn chỉnh của nó.

bản thân nó, tức là với các vấn đề nảy sinh hoàn toàn từ chính trong lòng nó; và không phải do bản tính tự nhiên của những sự vật khác biệt với nó mà do chính bản tính tự nhiên của nó đặt ra. Bởi vì, nếu một khi lý tính trước đó đã nhận biết một cách hoàn chỉnh năng lực của riêng nó đối với những đối tượng có thể xuất hiện ra cho nó trong kinh nghiệm, lý tính sẽ dễ dàng xác định một cách hoàn chỉnh và chắc chắn phạm vi, các ranh giới của việc sử dụng lý tính ra bên ngoài mọi ranh giới của kinh nghiệm.

Vậy người ta có thể giải thích và phải xem mọi nỗ lực đã làm cho đến nay để xây dựng nền Siêu hình học một cách giáo điều như thể chưa từng xảy ra; bởi lẽ những gì được phân tích trong nền Siêu hình học kia, tức là sự tháo rời đơn thuần các khái niệm vốn có sẵn một cách tiên nghiệm trong lý tính chúng ta, vẫn hoàn toàn chưa phải là mục đích mà chỉ là sự chuẩn bị cho Siêu hình học đích thực, tức là mở rộng các nhận thức tiên nghiệm một cách tổng hợp; việc phân tích ấy là vô dụng đối với mục đích này, vì nó chỉ cho thấy những gì được chứa đựng trong các khái niệm trên, chứ không cho thấy chúng ta làm thế nào đi đến được với các khái niệm như vậy một cách tiên nghiệm, để sau đó có thể xác định được cả việc sử dụng các khái niệm này một cách có hiệu lực chính đáng đối với những đối tượng của mọi nhận thức nói chung. Một ít sự tự phủ nhận là cần thiết để từ bỏ tất cả các yêu sách này, vì các mâu thuẫn không thể phủ nhận được và cũng không thể tránh được của lý tính với chính nó trong phương pháp giáo điều đã từ lâu hủy hoại uy tín của mọi hệ thống Siêu hình học xuất hiện cho tới nay. Mặt khác, lại cần thiết có nhiều sự kiên định hơn để không lùi bước trước những khó khăn đến từ bên ngoài nhằm thúc đẩy sự phát triển lớn mạnh của một môn khoa học không thể thiếu được của lý tính con người bằng một sự nghiên cứu khác hẳn, hoàn toàn trái ngược lại với trước nay; một môn khoa học – Siêu hình học – mà người ta có thể chặt bỏ mọi cành nhánh mọc ra từ thân cây nhưng không thể nào đốn bỏ tận gốc được.

6) *Ý tưởng và sự phân chia nội dung của một môn khoa học đặc thù mang tên phê phán lý tính thuần túy.* Từ tất cả những điều nói trên mang lại Ý tưởng[16] về một khoa học đặc thù có thể mệnh danh là Phê phán lý tính thuần túy[17]. Lý tính là quan năng mang lại các nguyên tắc của nhận thức tiên nghiệm. Vì thế, lý tính thuần túy là quan năng chứa đựng các nguyên tắc để nhận thức cái gì một cách tuyệt đối tiên nghiệm. Vậy, Bộ Công cụ (organon) của lý tính thuần túy sẽ là tổng thể những nguyên tắc, theo đó mọi nhận thức thuần túy tiên nghiệm có thể đạt được và thực sự được hình thành. Việc áp dụng cặn kẽ một Bộ Công cụ như thế sẽ mang lại một *Hệ thống* của lý tính thuần túy. Nhưng vì điều này đòi hỏi rất nhiều thứ và hiện vẫn chưa thể khẳng định liệu ở đây cũng có thể có một sự mở rộng nhận thức của ta hay không và có thể mở rộng trong những trường hợp nào; cho nên ta có thể xem một môn khoa học chỉ nhằm đánh giá đơn thuần về lý tính thuần túy, về các nguồn gốc và ranh giới của nó

[16] Ý tưởng hay ý niệm (Idee) về một khoa học: xem thêm B860- B862.

[17] [Bản A thêm câu sau: "Nhưng nhận thức được gọi là thuần tuý khi nó không bị trộn lẫn với cái gì xa lạ. Đặc biệt, một nhận thức được gọi là tuyệt đối thuần tuý khi trong đó tuyệt đối không có kinh nghiệm hay cảm giác nào trộn lẫn, do đó, có thể có được một cách hoàn toàn tiên nghiệm."

như là môn *Dự bị* cho bản thân hệ thống của lý tính thuần túy. Môn dự bị như vậy chưa thể mang tên là một học thuyết mà chỉ mới là sự Phê phán lý tính thuần túy, và ích lợi của nó đối với sự tư biện thực sự chỉ là tiêu cực, không nhằm phục vụ việc mở rộng mà chỉ làm trong sạch lý tính chúng ta, giữ cho lý tính không rơi vào sai lầm, và như vậy cũng đã là thu hoạch được rất nhiều rồi. Tôi gọi mọi nhận thức là Siêu nghiệm khi chúng không chỉ nghiên cứu các đối tượng mà nghiên cứu chung về phương cách nhận thức của ta về các đối tượng, trong chừng mực phương cách ấy có thể có được một cách tiên nghiệm. Một hệ thống các khái niệm như vậy sẽ được gọi là Triết học – Siêu nghiệm (Transzendentale philosophie). Một triết học như thế cũng còn là quá nhiều đối với bước đầu này. Bởi vì, một khoa học như thế phải bao gồm không chỉ nhận thức phân tích mà cả nhận thức tổng hợp tiên nghiệm một cách đầy đủ, tức là đối với mục đích của chúng ta hiện nay, nó có phạm vi quá rộng; trong khi ta chỉ được phép tiến hành công việc phân tích trong mức độ cần thiết không thể thiếu được để nhận ra các nguyên tắc của sự tổng hợp tiên nghiệm trong toàn bộ phạm vi của nó như là điều duy nhất hiện nay ta phải quan tâm tìm kiếm. Do đó, công việc nghiên cứu mà bây giờ chúng ta bắt tay vào chưa thể được gọi đúng nghĩa là *Học thuyết* mà chỉ là sự *Phê phán siêu nghiệm*, vì nó không có mục đích mở rộng bản thân mà chỉ điều chỉnh nhận thức nhằm mang lại hòn đá thử về giá trị hay vô giá trị của mọi nhận thức tiên nghiệm. Một sự Phê phán như thế là sự chuẩn bị, trong mức độ có thể, cho một Bộ Công cụ (Organon)[18], và nếu việc này cũng không thành công, thì ít nhất cũng chuẩn bị cho một Bộ Chuẩn tắc (Kanon)[19] của lý tính để một ngày nào đó, căn cứ vào bộ chuẩn tắc này, hệ thống hoàn chỉnh của triết học về lý tính thuần túy – dù chỉ để giới hạn nhận thức của lý tính – sẽ có thể được trình bày không những một cách phân tích mà cả một cách tổng hợp.

Điều này là khả thi, và thậm chí một hệ thống như thế cũng hy vọng sẽ được hoàn tất trọn vẹn mà có thể lượng định ngay từ đầu, bởi ở đây không phải bản tính tự nhiên của những sự vật vốn vô cùng tận mà là chính giác tính phán đoán về bản tính của sự vật, và giác tính này cũng chỉ ở phương diện các nhận thức tiên nghiệm của nó thôi làm nên đối tượng nghiên cứu cho ta; nên trữ lượng của nó – bởi ta không được phép đi tìm ở bên ngoài ta – là không thể ẩn dấu đối với ta được, và theo phỏng đoán, là một số lượng nhỏ có thể được thu thập đầy đủ, xem xét giá trị hay vô giá trị và được đánh giá đúng đắn.

Người ta càng không nên chờ đợi ở đây một sự phê phán các tác phẩm hay các hệ thống triết học về lý tính thuần túy, mà là sự phê phán bản thân quang năng lý tính thuần túy. Và chỉ khi lấy việc phê phán này làm nền tảng, người ta mới có một viên đá thử chắc chắn để đánh giá nội dung triết học của các tác phẩm xưa cũng như nay trong ngành chuyên môn này; còn ngược lại thì không khác gì nhà viết sử hay vị thẩm

[18] Bộ Công cụ (Organon) của lý tính thuần túy (Tác phẩm Organon mới của Ph.Bacon).
[19] Bộ Chuẩn tắc (Kanon) của lý tính thuần túy (Tác phẩm Kanon của Arixtốt).

phán không có thẩm quyền lại đi đánh giá các khẳng định không có cơ sở của người khác bằng các khẳng định cũng không có cơ sở của chính mình[20].

Triết học – Siêu nghiệm là Ý niệm (Idee) về một môn khoa học mà sự phê phán lý tính thuần túy có nhiệm vụ phác họa toàn bộ kế hoạch một cách kiến trúc, nghĩa là, từ các nguyên tắc, với sự đảm bảo hoàn toàn về tính hoàn chỉnh và tính vững chắc của mọi bộ phận làm nên toà nhà ấy. Triết học – Siêu nghiệm là hệ thống tất cả các nguyên tắc của lý tính thuần túy. Sở dĩ công cuộc phê phán này không được gọi là bản thân Triết học – Siêu nghiệm, chỉ là vì, để là một hệ thống hoàn chỉnh, sự phê phán phải bao gồm một công cuộc phân tích toàn bộ nhận thức tiên nghiệm của con người. Công cuộc phê phán của chúng ta tất nhiên cũng phải kể ra một cách hoàn chỉnh tất cả các khái niệm gốc (Stammbegriffe)[21] tạo nên nhận thức thuần túy đã nói. Chỉ có điều là sự phân tích cặn kẽ bản thân các khái niệm gốc này cũng như việc xem xét hoàn chỉnh những khái niệm phái sinh được rút ra từ chúng là chưa được làm, với lý do: Phần vì việc tháo rời phân tích này là không cần thiết vì nó không có sự khó khăn trở ngại như đã gặp phải ở việc tổng hợp là mục đích thực sự của toàn bộ quyển phê phán này; phần khác, việc này sẽ đi ngược lại tính nhất trí của kế hoạch, nếu buộc nó phải chịu cả trách nhiệm nghiên cứu về tính hoàn chỉnh của sự phân tích lẫn sự dẫn xuất; điều mà xét về mục đích, chưa phải là việc cần làm lúc này. Bổ sung tính hoàn chỉnh không những của việc phân tích các khái niệm gốc mà cả của việc dẫn xuất rút ra những khái niệm phái sinh từ các khái niệm tiên nghiệm sẽ được sự phân tích mang lại trong tương lai là điều dễ dàng, miễn là một khi ta đã có tất cả các khái niệm gốc làm các nguyên tắc nền tảng cho sự tổng hợp và xét về mục đích cơ bản ấy, không có gì còn thiếu.

Tóm lại, tất cả những gì tạo nên Triết học – Siêu nghiệm đều thuộc về công cuộc phê phán lý tính thuần túy và sự phê phán là Ý niệm hoàn chỉnh về Triết học – Siêu nghiệm, tuy nhiên, chưa phải là bản thân môn khoa học này; bởi vì công cuộc phê phán chỉ tiến hành việc phân tích ở mức độ cần thiết nhằm tìm hiểu hoàn chỉnh về nhận thức tổng hợp tiên nghiệm.

Đặc điểm cần chú ý hơn cả khi phân chia nội dung của một khoa học như vậy là: Không được để bất kỳ khái niệm nào có chứa đựng cái gì thường nghiệm chen lẫn vào trong đó, hay nói cách khác, nhận thức tiên nghiệm phải hoàn toàn thuần túy. Cho nên, dù các nguyên tắc tối cao của đạo đức và những khái niệm nền tảng của nó đều là những nhận thức tiên nghiệm, nhưng chúng lại không thuộc về Triết học – Siêu nghiệm, bởi lẽ tuy chúng không dùng các khái niệm về khoái lạc và đau khổ, về các dục vọng và xu hướng,... nhìn chung đều có nguồn gốc thường nghiệm *làm nền tảng cho những điều lệnh đạo đức, thế nhưng trong khái niệm về nghĩa vụ, chúng nhất thiết*

---

[20] Đoạn từ: "Người ta càng không nên đợi chờ... không có cơ sở của chính mình" là được thêm vào cho bản B. Trong bản A, ở đây bắt đầu mục 2: "Việc phân chia nội dung của Triết học – siêu nghiệm" và tiếp tục cho đến hết.

[21] "Các khái niệm gốc" (Stammbegriffe): Các khái niệm căn nguyên, là các khái niệm tối cao không được rút ra từ các các khái niệm nào cao hơn nữa, trái lại từ chúng có thể rút ra (dẫn xuất) các khái niệm.

phải đưa các khái niệm thường nghiệm này vào trong hệ thống đạo đức thuần túy, xem chúng như là trở lực cần phải vượt qua, hay như sự kích thích không được phép trở thành động cơ hành động[22]. Do đó, Triết học – Siêu nghiệm là một triết học của lý tính thuần túy và tư biện đơn thuần mà thôi. Vì mọi cái gì thực hành mà có chứa đựng các động cơ đều quan hệ với các xúc cảm là những cái thuộc về các nguồn nhận thức thường nghiệm.

Bây giờ, nếu ta muốn, từ quan điểm tổng quát của một hệ thống nói chung, phân chia nội dung của khoa học này, nó phải bao gồm hai phần: Phần thứ nhất là một học thuyết về các yếu tố cơ bản của nhận thức, phần thứ hai là một học thuyết về phương pháp của lý tính thuần túy, đó là những gì ta sẽ trình bày dưới đây. Mỗi phần chính này có các phần nhỏ mà chưa thể trình bày hết lý do ở đây được. Nhưng điều có vẻ cần thiết phải nói ngay trong *Lời dẫn nhập* này là: Có hai nguồn gốc trong nhận thức của con người; chúng có lẽ cũng bắt nguồn từ một căn nguyên chung mà ta không biết được, đó là Cảm năng và Giác tính; nhờ Cảm năng, những đối tượng được mang lại cho ta, nhờ Giác tính, chúng được ta suy tưởng. Cảm năng, trong chừng mực chứa đựng các biểu tượng tiên nghiệm làm điều kiện nhờ đó những đối tượng được mang lại cho ta; nó thuộc về Triết học – Siêu nghiệm. Học thuyết Siêu nghiệm về cảm năng sẽ phải thuộc về phần đầu tiên của khoa học về các yếu tố cơ bản, vì các điều kiện nhờ đó những đối tượng của nhận thức con người được mang lại phải đi trước phần chúng được ta suy tưởng tức, phần thứ hai của học thuyết cơ bản, gọi là Lôgíc học siêu nghiệm bàn về các khái niệm thuần túy của Giác tính.

5. QUAN NIỆM CỦA HEGEL GEORG WILHEM FRIDRICH (1770 – 1831)

Chân lý và sai lầm

Chân lý và sai lầm. Trong tồn tại hiện có trực tiếp của tinh thần, trong *ý thức*, có hai yếu tố: yếu tố tri thức và yếu tố nội dung đối tượng mang tính phủ định đối với tri thức. Vì tinh thần phát triển và bộc lộ các yếu tố của mình trong lĩnh vực này, nên chúng có đặc điểm là sự đối lập ấy và tất cả chúng đều thể hiện là các hình thức của ý thức. Đi theo con đường đó, khoa học là khoa học về *kinh nghiệm*; thực thể được xem xét dưới dạng nó và vận động của nó cấu thành đối tượng của ý thức. Ý thức hiểu biết và chỉ có khái niệm về cái có trong kinh nghiệm của nó; vì trong kinh nghiệm chỉ có thực thể tinh thần, và chính với tư cách là *đối tượng* của cái Ngã tinh thần. Nhưng tinh thần trở thành đối tượng, vì nó chính là vận động ấy, vận động thể hiện ở chỗ tinh thần trở thành cái khác cho *mình*, tức là *đối tượng* của cái Ngã tinh thần, và nó vượt bỏ tồn tại khác ấy. Chính vận động này được gọi là kinh nghiệm – vận động trong đó, cái trực tiếp, chưa trải qua kinh nghiệm, tức cái trừu tượng – bất chấp nó có quan hệ với tồn tại cảm tính hay chỉ có quan hệ với cái đơn giản tưởng tượng, – tự tha hóa mình, sau đó lại quay về với mình từ sự tha hóa đó, qua đó mới thể hiện ra trong tính hiện thực và chân lý của mình, đồng thời cũng cấu thành tài sản của ý thức.

---

[22] Phần câu, từ: "*làm nền tảng cho .... động cơ hành động*" là được thêm vào.

Tồn tại trong ý thức, sự bất bình đẳng giữa "cái Ngã" và thực thể với tư cách đối tượng của nó cấu thành sự khác biệt giữa chúng, cấu thành *cái phủ định* nói chung. Có thể coi nó là sự thiếu hụt cả cái Ngã lẫn thực thể, nhưng nó là linh hồn của chúng, tức là cái làm cho chúng vận động; do vậy một số nhà tư tưởng cổ đại coi *khoảng không* là bản nguyên của vận động, thực ra vận động như là *phủ định*, chứ vẫn chưa phải là tự ngã. Tiếp theo, nếu cái phủ định này trước hết thể hiện là sự bất bình đẳng giữa "cái Ngã" và đối tượng, thì nó cũng là sự bất bình đẳng của thực thể với bản thân mình ở chừng mực như vậy. Cái có cảm tưởng diễn ra ở bên ngoài thực thể, là hoạt động chống lại nó, là hành động của bản thân nó, và về thực chất, nó hóa ra là chủ thể. Khi nó hoàn toàn bộc lộ điều này, tinh thần cào bằng *tồn tại hiện có* của mình với *bản chất* của mình; tinh thần là đối tượng cho mình như nó tồn tại, tính trực tiếp và sự tách rời tri thức khỏi chân lý được khắc phục. Tồn tại được trung gian hóa tuyệt đối. Nó là nội dung của thực thể, nội dung này cũng trực tiếp là tài sản của "cái Ngã", có tính chất của "cái Ngã" hay là khái niệm. Hiện tượng học tinh thần dừng lại ở đây. Những gì mà tinh thần chuẩn bị cho mình ở trong đó, là lĩnh vực tri thức. Trong lĩnh vực này, các yếu tố của tinh thần bộc lộ ra dưới *hình thức đơn giản*, biết rằng đối tượng của nó là bản thân nó. Chúng không còn bị phân chia ra thành sự đối lập giữa tồn tại và tri tức, mà dừng lại trong tính đơn giản của tri thức, thực chất là cái chân thực dưới hình thức cái chân thực, còn sự khác biệt giữa chúng chỉ là sự khác biệt về nội dung. Được tổ chức thành chỉnh thể ở trong lĩnh vực này, vận động của chúng là *lôgic học* hay là *triết học tư biện*.

Vì hệ thống kinh nghiệm nêu trên của tinh thần chỉ có liên quan đến *hiện tượng* của tinh thần, nên bước chuyển từ nó sang khoa học về *cái chân thực* thể hiện dưới hình thức *cái chân thực* chỉ mang tính phủ định, và ai đó sẽ có mong muốn không cam chịu cái phủ định như *cái sai lầm*, mà đòi hỏi ngay lập tức đưa nó đến chân lý; gắn liền sai lầm với cái gì? – cần phải bắt đầu khoa học từ đâu, chúng ta đã nói đến ở phần trên; bây giờ cần phải xem xét điều này từ góc độ cái phủ định như sai lầm. Những quan niệm về điều này cản trở nhiều nhất việc đạt tới chân lý.

Chân lý và *sai lầm* có quan hệ với các tư tưởng xác định, luôn được coi là các bản chất độc lập, trong đó cái này đứng tách biệt với cái kia, không có điểm nào chung với nhau. Trái ngược với điều đó, cần phải chỉ ra rằng chân lý không phải là một đồng xu được đem lại dưới dạng có sẵn và được dấu ở trong túi cũng dưới dạng ấy. Cả sai lầm, lẫn cái ác đều không có sẵn. Thực ra, cái ác và sai lầm không xấu xa như quỷ dữ, vì xem xét chúng như quỷ dữ có nghĩa là biến chúng thành *chủ thể* đặc biệt; với tư cách cái ác và sai lầm, chúng chỉ là *cái chung*, mặc dù có bản chất riêng so với nhau. Sai lầm (vì ở đây chỉ nói đến nó) sẽ là "*cái khác*", "*cái phủ định*" của thực thể mà với tư cách nội dung của tri thức, là chân lý. Nhưng về thực chất, bản thân thực thể, là cái phủ định một mặt, với tư cách sự khác biệt và tính quy định của nội dung, còn mặt khác, với tư cách sự khác biệt đơn giản, tức với tư cách cái Ngã và tri thức nói chung. Tất nhiên là có thể có tri thức sai lầm. Tri thức sai lầm về một cái gì đó có nghĩa là sự bất bình đẳng của tri thức với thực thể của nó nhưng sự bất bình đẳng này là sự khác

biệt nói chung, cũng là một yếu tố căn bản. Sự bình đẳng của chúng tất nhiên xuất hiện từ sự khác biệt này, và sự bình đẳng xuất hiện này chính là chân lý. Nó là chân lý không phải vì sự bất bình đẳng bị loại bỏ; sự bất bình đẳng với tư cách cái phủ định, cái Ngã vẫn trực tiếp nằm trong chân lý tự thân nó. Song điều đó không cho phép nói rằng, *sai lầm* cấu thành một yếu tố hay thậm chí một bộ phận của chân lý. Trong câu nói: "Trong mọi sai lầm đều có một phần chân lý", chúng chỉ được hợp nhất với nhau ở bên ngoài. Chính vì vậy cần phải chỉ ra yếu tố *tồn tại khác hoàn hảo*, không nên nói về chúng ở nơi tồn tại khác đã bị vượt bỏ. Cũng như vậy, cách diễn đạt: Sự thống nhất của chủ thể và khách thể, của cái hữu hạn và cái vô hạn, của tồn tại và tư duy,... là không phù hợp vì chủ thể và khách thể biểu thị cái chúng thể hiện ở bên ngoài sự thống nhất của mình, và do vậy, trong sự thống nhất, cái hàm ý nói về chúng không phải là cái biểu thị chúng – hệt như vậy, sai lầm cấu thành một yếu tố của chân lý không phải với tư cách sai lầm.

Cần phải giả định rằng, trong triết học, trước khi bắt tay vào thực chất của vấn đề, tức thực sự nhận thức cái đang tồn tại chân thực, cần phải thỏa thuận trước về nhận thức được xem như công cụ cho phép nắm bắt cái tuyệt đối, hay như phương tiện cho phép nhìn thấu đáo nó. Tính thận trọng này tất nhiên là xác đáng, một mặt, vì có các loại nhận thức khác nhau, trong đó loại này là hữu ích hơn loại kia trong việc đạt tới mục đích tối hậu ấy, do vậy, là có thể có sự lựa chọn sai lầm giữa chúng – mặt khác, nó là xác đáng vì nhận thức là một loại năng lực và có quy mô xác định, nên khi không xác định chính xác bản chất và giới hạn của nó, có thể sở hữu những đám mây sai lầm thay cho bầu trời chân lý. Tính thận trọng này thậm chí còn có thể biến thành sự tin tưởng rằng, khi có mục đích của mình là biến những cái tồn tại tự thân nó thành tài sản của ý thức thông qua nhận thức, mọi sự khởi xướng đều không có khái niệm về mình và do vậy, giữa nhận thức và cái tuyệt đối có ranh giới đơn giản chia rẽ chúng. Vì nếu nhận thức là công cụ để nắm bắt bản chất tuyệt đối, thì ngay lập tức sẽ nhận thấy rằng việc áp dụng công cụ vào một vật nào đó sẽ không để cho nó hiện diện dưới hình thức nó tồn tại cho mình, mà ngược lại, đem lại hình thức cho nó và cải biến nó. Hoặc là nếu nhận thức không phải là công cụ hoạt động của chúng ta, dường như là môi trường thụ động mà ánh sáng của chân lý đi đến với chúng ta thông qua đó, thì trong trường hợp này, chúng ta sẽ nhận được chân lý không phải dưới hình thức nó tồn tại tự thân, mà dưới hình thức nó tồn tại ở trong và thông qua môi trường ấy. Trong cả hai trường hợp, chúng ta đều sử dụng phương tiện trực tiếp sinh ra cái đối lập với mục đích của nó; hoặc là sự ngu dốt thể hiện ở chỗ chúng ta nói chung sử dụng một phương tiện nào đó. Thực ra, có thể có cảm tưởng rằng dường như hạn chế này sẽ được loại bỏ, nếu chúng ta biết được phương thức tác động của *công cụ*, vì sự hiểu biết như vậy cho phép chúng ta tính được cái thuộc về công cụ khi sử dụng nó để có được quan niệm về cái tuyệt đối và qua đó nhận được chân lý dưới dạng thuần túy. Sự chỉnh lý này trên thực tế chỉ đưa chúng ta quay trở về với trạng thái xuất phát. Vả lại nếu chúng ta tước bỏ của vật được hình thành cái mà công cụ đã đem lại cho nó, thì vật này – trong trường hợp này là cái tuyệt đối – một lần nữa lại thể hiện ra với chúng ta

dưới hình thức nó đã từng tồn tại trước khi có công việc vô bổ này. Giả sử rằng, công cụ nói chung chỉ cần để nó cho phép lôi kéo cái tuyệt đối về với mình mà hoàn toàn không làm thay đổi cái tuyệt đối – giống như bẫy chim. Trong trường hợp như vậy, nếu cái tuyệt đối tự thân nó không rơi vào tay chúng ta và không muốn rơi, nó tất nhiên sẽ chế nhạo sự ranh mãnh như vậy. Vì nhận thức chính là sự ranh mãnh như vậy, vì nó thường xuyên cố gắng làm ra vẻ nó làm một việc khác chứ không phải là việc làm sáng tỏ cái trực tiếp. Do vậy, không đòi hỏi những nỗ lực – quan hệ. Còn nếu việc khảo cứu nhận thức mà chúng ta hình dung như môi trường, làm quen chúng ta với định luật khúc xạ ánh sáng, thì khi đó chúng ta rốt cuộc sẽ loại bỏ được sự khúc xạ, điều này cũng là vô bổ; vì nhận thức không phải là sự khúc xạ ánh sáng, mà là bản thân ánh sáng cho phép chúng ta tiếp cận được với chân lý, còn việc loại bỏ nhận thức chỉ có nghĩa là định hướng trống rỗng hay nơi hoang vắng.

Nhưng do lo ngại mắc sai lầm, nếu người ta không tin tưởng khoa học, mà không bị rơi vào thái độ hoài nghi như vậy, công khai bắt tay vào công việc và thực sự nhận thức, thì không hiểu tại sao người ta lại không tin tưởng bản thân sự không tin tưởng này, tại sao người ta lại không lo ngại rằng, bản thân sự lo ngại mắc sai lầm đã là một sai lầm. Trên thực tế, sự lo ngại ấy giả định chân lý là cái mà bản thân nó cần đến sự kiểm tra sơ bộ về tính chân thực của mình. Chính là nó giả định các *quan niệm về nhận thức* như về một *môi trường* và *công cụ* nào đó, thêm vào đó là phải *phân biệt bản thân chúng ta với nhận thức ấy*. Điều quan trọng là nó giả định dường như cái tuyệt đối nằm *ở một bên*, còn *nhận thức* nằm *ở bên kia* và tách biệt với cái tuyệt đối, mặc dù vậy vẫn với tư cách là một cái gì đó thực tại. Nói cách khác, qua đó nó giả định rằng có được ở bên ngoài cái tuyệt đối, và do vậy, ở bên ngoài chân lý, song nhận thức vẫn là chân thực – giả định cho phép gọi sợ hãi mắc sai lầm là sợ hãi chân lý.

Kết luận này bắt nguồn từ chỗ cho rằng chỉ có cái tuyệt đối là chân thực hay chỉ có cái chân thực là tuyệt đối. Có thể bác bỏ nó, nếu làm sáng tỏ được nhận thức là gì, khi nó mặc dù không đạt tới cái tuyệt đối như khoa học muốn, mặc dù vậy nó vẫn chân thực, và nhận thức nói chung là gì, mặc dù nó không có khả năng đạt tới cái tuyệt đối, song vẫn có khả năng nắm bắt được một chân lý khác. Nhưng xét đến cùng, chúng ta tin tưởng rằng, những suy luận xung quanh hay lân cận vấn đề như vậy được quy về sự khu biệt mơ hồ giữa cái tuyệt đối chân thực với cái chân thực khác, rằng cái tuyệt đối, nhận thức,... thực chất là những từ giả định nghĩa mà không cần làm sáng tỏ.

Ý thức tự nhiên hóa ra chỉ là khái niệm của tri thức hay là tri thức không hiện thực. Nhưng ngược lại, vì nó trực tiếp được coi là tri thức hiện thực về bản thân, nên con đường này có ý nghĩa phủ định đối với nó, còn cái cấu thành sự hiện thực hóa khái niệm, ngược lại, lại có ý nghĩa đánh mất bản thân mình đối với nó; vì nó đánh mất chân lý của mình trên con đường này. Chính vì vậy có thể nhìn nhận con đường này như con đường *hoài nghi* hay chính xác hơn, như con đường thất vọng; cái diễn ra ở trên nó không phải là cái thường được hiểu là hoài nghi, tức việc làm dao động một chân lý nào đó, sau đó tất yếu sẽ là sự biến mất tương ứng của hoài nghi và là sự quay lại với chân lý ban đầu, như vậy thực chất của vấn đề cuối cùng lại được lĩnh hội như

ban đầu. Con đường này là sự thâm nhập tự giác vào tính không chân thực của tri thức đang hiện ra mà đối với nó, thì cái thực tại nhất thực sự chỉ là khái niệm chưa được hiện thực hóa. Do vậy, chủ nghĩa hoài nghi tự đưa mình đến cùng này không phải là cái mà nhờ đó, có thể, khát vọng nghiêm túc về chân lý và khoa học tự huyễn hoặc mình đã được chuẩn bị và trang bị để sở hữu chúng, – tức là nhờ *chủ ý* không dựa vào quyền uy của tư tưởng người khác trong khoa học, mà tự mình kiểm tra và chỉ tuân thủ tín niệm của bản thân, hay nói rõ hơn, tự mình làm mọi thứ và chỉ coi hành vi của bản thân là chân thực. Tính tuần tự của việc tạo dựng hình thức mà ý thức trải qua ở trên con đường này, ngược lại, là lịch sử chi tiết về sự *hình thành* bản thân ý thức đạt tới trình độ khoa học. Chủ ý nêu trên, quan niệm giáo dục là cái trực tiếp được thực hiện và diễn ra dưới dạng chủ ý đơn giản; nhưng so với tính không chân thực, con đường này là sự thực hiện thực sự. Tất nhiên, tuân thủ tín niệm của bản thân là tốt hơn dựa vào quyền uy; song việc biến ý kiến căn cứ trên quyền uy thành ý kiến căn cứ trên tín niệm của bản thân không nhất thiết dẫn đến việc làm thay đổi nội dung của nó và đến việc thay thế sai lầm bằng chân lý. Tuân thủ hệ thống ý kiến và thiên kiến vì dựa vào quyền uy của người khác hay vì xuất phát từ tín niệm của bản thân – sự khác nhau ở đây chỉ là sự háo danh. Định hướng vào toàn bộ dung lượng ý thức đang hiện ra, chủ nghĩa hoài nghi, ngược lại, chỉ làm cho tinh thần có khả năng nghiên cứu chân lý là gì, bắt buộc phải thất vọng về cái gọi là các biểu tượng, các tư tưởng và các ý kiến tự nhiên (không quan trọng gọi chúng là của người khác hay của bản thân) đang lấp đầy và đè nặng lên ý thức.

Cái có quan hệ với tri thức, đến lượt mình, lại khác với tri thức và được xác định như là *cái có tồn tại* cả ở bên ngoài quan hệ ấy; phương diện này của "cái tự nó" ấy được gọi là *chân lý*. Chúng ta sẽ không xem xét tình hình là như thế nào đối với những định nghĩa đó, vì đối tượng của chúng ta – tri thức đang hiện ra, nên những tính quy định của nó được lĩnh hội trước hết như chúng trực tiếp được đem lại, cũng như nhờ xuất phát từ chỗ chúng đạt được như thế nào.

Nếu chúng ta nghiên cứu chân lý của tri thức, thì chúng ta tất nhiên sẽ nghiên cứu tri thức *tự nó* là gì. Nhưng trong nghiên cứu này, nó là đối tượng *của chúng ta*, nó tồn tại *cho chúng ta*; và cái hóa ra là "tự nó" của nó, như vậy, sẽ là tồn tại của nó *cho chúng ta*. Cái mà chúng ta khẳng định với tư cách là bản chất của nó, thực ra không phải là chân lý của nó, mà chỉ là tri thức của chúng ta về nó. Bản chất hay tiêu chí sẽ bắt nguồn từ chúng ta, và cái cần phải so sánh với tiêu chí này và nhờ sự so sánh ấy, cần phải đưa ra giải pháp, không nhất thiết cần phải thừa nhận nó.

Bản chất của đối tượng chúng ta đang nghiên cứu, sẽ giải phóng chúng ta khỏi sự phân chia hay vẻ bề ngoài của sự phân chia và tiền đề ấy. Ý thức tự thân nó đưa ra tiêu chí của mình, qua đó nghiên cứu sẽ là việc so sánh ý thức với bản thân mình; vì sự khu biệt vừa mới được tiến hành, xuất phát từ ý thức. Trong ý thức, một cái này tồn tại cho một cái khác nào đó, hay nó nói chung có tính quy định của yếu tố tri thức; đồng thời cái khác này được đem lại không chỉ cho nó mà còn cả ở bên ngoài quan hệ ấy, hay tự nó; đây là một yếu tố của chân lý. Do vậy, chúng ta nhận được tiêu chí ở cái

mà ý thức ở bên trong mình thừa nhận là tồn tại tự nó hay là cái chân thực, ý thức tự xác lập tiêu chí này để xác định tri thức của mình theo nó. Nếu chúng ta gọi tri thức là khái niệm, còn bản chất hay cái chân thực – cái thực tồn hay đối tượng, thì sự kiểm tra thể hiện ở việc làm sáng tỏ khái niệm có phù hợp với đối tượng hay không. Nếu chúng ta gọi bản chất hay tồn tại tự thân của đối tượng là khái niệm, và ngược lại, hiểu đối tượng là khái niệm với tư cách đối tượng, tức như nó tồn tại cho một cái khác nào đó, thì sự kiểm tra thể hiện ở việc làm sáng tỏ đối tượng có phù hợp với khái niệm của mình hay không. Tất nhiên, cả hai điều nói trên là một. Song điều cơ bản là ở chỗ và cần phải nhớ điều này trong suốt quá trình nghiên cứu – cả hai yếu tố đó, khái niệm và đối tượng, tồn tại cho cái khác và tồn tại tự thân, đều tham gia vào bản thân tri thức đang được chúng ta nghiên cứu và do vậy, chúng ta không cần phải sử dụng tiêu chí và áp dụng những sự bịa đặt và tư tưởng của chúng ta khi nghiên cứu; loại bỏ chúng, chúng ta sẽ xem xét được thực chất của vấn đề như nó tồn tại tự thân và cho mình.

Một sự bổ sung nào đó từ phía chúng ta là không cần thiết không chỉ xét từ phương diện là: Khái niệm và đối tượng, tiêu chí và cái cần được kiểm tra nằm ở trong bản thân ý thức, mà chúng ta cũng không cần phải so sánh chúng với nhau và *tiến hành* kiểm tra theo nghĩa đen của từ. Như vậy, xét về phương diện này, chúng ta chỉ còn cần phải quan sát đơn giản, vì ý thức tự kiểm tra bản thân mình. Nhưng ý thức, một mặt, là ý thức về đối tượng, còn mặt khác là ý thức về bản thân mình: Ý thức về cái là cái chân thực đối với nó và ý thức về tri thức của mình về điều đó. Vì cả hai thực chất là đối với *cùng một* ý thức, nên bản thân ý thức là sự so sánh chúng; đối với *cùng một* ý thức thì làm sáng tỏ được tri thức của nó về đối tượng có phù hợp với đối tượng hay không phù hợp. Thực ra, đối tượng chỉ thể hiện ra với cùng một ý thức như là ý thức biết về đối tượng ấy; có cảm tưởng dường như ý thức không thể biết đối tượng là gì *không phải đối với cùng một* ý thức, mà là đối tượng tự thân, và do vậy, dường như nó không thể kiểm tra tri thức của mình dựa trên đối tượng. Chính tri thức nói chung của ý thức về đối tượng đã bao hàm sự khác biệt, sự khác biệt này thể hiện ở chỗ *đối với ý thức* thì một cái gì đó là tồn tại tự thân nó, còn một yếu tố khác là tri thức hay là tồn tại của đối tượng *cho* ý thức. Sự kiểm tra căn cứ trên sự khu biệt hiển nhiên ấy. Nếu cái này không phù hợp với cái kia trong sự so sánh ấy, thì ý thức cần phải thay đổi tri thức của mình để nó phù hợp với đối tượng; nhưng cùng với sự thay đổi của tri thức thì bản thân đối tượng cũng thay đổi đối với ý thức, vì tri thức hiện có thực chất là tri thức về đối tượng; cùng với tri thức thì đối tượng cũng trở thành đối tượng khác, vì nó thực chất thuộc về tri thức ấy. Qua đó ý thức làm sáng tỏ được rằng cái trước đó được đem lại cho ý thức như tồn tại tự thân nó không phải là tồn tại tự thân hay nó là tồn tại tự thân chỉ *cho ý thức*. Do vậy, vì ý thức nhận thấy tri thức của mình không phù hợp với đối tượng, nên bản thân đối tượng cũng không phải là bất biến: nói cách khác, tiêu chí kiểm tra đã thay đổi; kiểm tra không những là kiểm tra tri thức mà còn là kiểm tra cả tiêu chí.

Vận động *biện chứng* này được ý thức thực hiện ở trong bản thân mình cả về phương diện tri thức, lẫn về phương diện đối tượng của mình, *vì một đối tượng chân thực mới đã xuất hiện cho nó*. Từ đó, nói thực ra, là cái được gọi là *kinh nghiệm*. Xét

về phương diện này, trong quá trình nêu trên, cần phải đặc biệt nhấn mạnh một yếu tố làm sáng tỏ một điều mới gì đó về phương diện khoa học của sự trình bày tiếp theo. Ý thức hiểu biết *một cái gì đó*, đối tượng này là bản chất hay tồn tại *tự thân nó*; nhưng đối tượng này cũng là tồn tại *tự thân nó* cho ý thức; qua đó tính hai mặt của cái chân thực ấy thể hiện ra. Chúng ta nhận thấy rằng bây giờ ý thức có hai đối tượng: Một là cái thứ nhất "tự thân nó", hai là *tồn tại của cái "tự thân nó" ấy cho ý thức*. Đối tượng thứ hai trước hết chỉ là sự phản tư của ý thức về bản thân mình; là quá trình tưởng tượng tri thức của ý thức về đối tượng thứ nhất. Tuy nhiên, như đã nói, đối tượng thứ nhất khi đó đã thay đổi đối với ý thức: Nó không còn là tồn tại tự thân nó và trở thành tồn tại tự thân nó chỉ cho ý thức; nhưng đó là *tồn tại của cái "tự thân nó" ấy cho ý thức*, là cái chân thực, do vậy, là *bản chất* hay *đối tượng* của ý thức. Đối tượng mới này phủ định đối tượng thứ nhất, nó là kinh nghiệm có được về đối tượng thứ nhất.

Kinh nghiệm mà ý thức thực hiện đối với bản thân, xét về khái niệm của mình, có thể nắm bắt toàn bộ hệ thống tri thức hay toàn bộ vương quốc chân lý của tinh thần, như vậy các yếu tố của chân lý này thể hiện trong tính quy định đặc thù ấy không phải là các yếu tố trừu tượng, thuần túy, mà thể hiện như chúng thực chất là cho ý thức, hay bản thân ý thức tham gia vào quan hệ với chúng, nhờ đó các yếu tố của chỉnh thể thực chất là những *hình thức* của ý thức. Vận động đến tồn tại chân thực của mình, ý thức đạt tới khâu tự khước từ ảo tưởng của mình, dường như nó đã gánh vác một cái gì đó xa lạ chỉ với tư cách cái xa lạ cho nó, tức đạt tới khâu, mà ở đó, hiện tượng trở nên đồng nhất với bản chất, qua đó việc mô tả ý thức trùng hợp chính với khâu đó – khoa học đích thực về tinh thần; và cuối cùng, sau khi đạt tới bản chất của mình, ý thức biểu thị bản chất của bản thân tri thức tuyệt đối.

* * *

Tri thức tuyệt đối là *chân lý* của mọi phương thức ý thức, vì như vận động của ý thức được mô tả trong *"Hiện tượng học tinh thần"* đã chỉ ra, sự tách rời giữa *đối tượng* và *tính xác thực tự thân nó* chỉ được hoàn toàn khắc phục trong tri thức tuyệt đối, chân lý trở nên đồng nhất với tính xác thực ấy, vì tính xác thực ấy trở nên đồng nhất với chân lý.

Do vậy, khoa học thuần túy đòi hỏi phải được giải phóng khỏi sự đối lập giữa ý thức và đối tượng của nó. Khoa học này bao hàm *tư tưởng, vì tư tưởng cũng là sự vật tự thân nó*, hay là *bao hàm sự vật tự thân nó*, vì sự vật *cũng là tư tưởng thuần túy*. Với tư cách *khoa học*, chân lý là tự ý thức thuần túy đang phát triển và có hình ảnh của cái tự thân nó, điều này thể hiện ở chỗ *cái tồn tại tự thân nó và cho nó là khái niệm đã được ý thức, còn khái niệm tự thân nó là cái tồn tại tự thân nó và cho nó*. Tư duy khách quan này chính là *nội dung* của khoa học thuần túy. Do vậy, nó không mang tính hình thức ở chừng mực nó không bị tước mất vật chất cho nhận thức hiện thực và chân thực, thực ra chỉ có nội dung của nó mới chính là cái chân thực tuyệt đối hay là (nếu có thể còn sử dụng được danh từ "vật chất") vật chất đích thực, nhưng là vật chất mà đối với nó thì hình thức không phải là một cái bên ngoài, vì vật chất này là bản thân hình thức tuyệt đối. Do vậy, cần phải hiểu lôgíc học như là hệ thống lý tính thuần

túy, như là vương quốc tư duy thuần túy. *Vương quốc này là chân lý như nó tồn tại thiếu các vỏ bọc, tự thân nó và cho nó.* Do vậy, có thể nói như sau: Nội dung này là *biểu hiện của Chúa như Chúa tồn tại ở trong bản chất vĩnh hằng của mình, trước khi sáng tạo ra tự nhiên và bất kỳ một tinh thần hữu hạn nào.*

Anaxagoras được ca ngợi như người lần đầu tiên đã đưa ra tư tưởng cho rằng cần phải xác định bản chất của thế giới như tư duy. Qua đó, ông đã đặt cơ sở cho quan niệm duy lý về vũ trụ có hình thức thuần túy là *lôgíc học*. Trong lôgíc học, chúng ta không phải có quan hệ với tư duy về một cái gì đó đóng vai trò cơ sở và tồn tại ở bên ngoài tư duy, với các hình thức dường như chỉ đem lại những *dấu hiệu* của chân lý; các hình thức cần thiết và các tính quy định riêng của tư duy thực chất là bản thân nội dung và bản thân chân lý tối cao.

Để ít nhất cũng hiểu được thực chất của vấn đề là gì, cần phải loại bỏ ý kiến cho rằng dường như chân lý là một cái gì đó cảm giác thấy được. Tính cảm giác được như vậy thậm chí còn được đưa vào các ý niệm của Platon, tức các ý niệm có tồn tại ở trong tư duy của Thượng đế, lý giải chúng theo kiểu dường như chúng là các vật đang tồn tại, nhưng tồn tại ở một thế giới hay lĩnh vực khác nằm ngoài thế giới hiện thực là thế giới có thực thể khác so với ý niệm và chỉ thực tại nhờ chính sự khác biệt ấy. Ý niệm của Platon không phải cái gì khác như là cái chung, hay nói cụ thể hơn, là khái niệm về đối tượng; chỉ trong khái niệm của mình, một cái gì đó mới có được tính hiện thực; vì nó khác với khái niệm của mình, nên nó không còn mang tính hiện thực nữa và là hư vô; tính cảm giác được và tồn tại cảm tính ở bên ngoài mình thuộc về phương diện hư vô ấy. Nhưng mặt khác, có thể tán thành các quan niệm riêng của lôgíc học thông thường; nó cũng thừa nhận rằng các định nghĩa không chỉ bao hàm các tính quy định có quan hệ với chủ thể đang nhận thức, mà bao hàm cả các tính quy định của đối tượng, các tính quy định này cấu thành bản chất cơ bản, không tách rời được của đối tượng. Hay một ví dụ khác: Khi người ta suy lý từ các tính quy định có sẵn đến các tính quy định khác, người ta cho rằng các kết luận không phải là một cái bên ngoài và xa lạ với đối tượng, mà thực ra là thuộc về bản thân đối tượng, rằng tồn tại phù hợp với tư duy ấy. Nói chung, khi sử dụng các hình thức khái niệm, phán đoán, suy lý, định nghĩa, phân tích,..., người ta xuất phát từ chỗ chúng là các hình thức không những của tư duy đang ý thức về mình, mà còn của nội dung đối tượng. "Tư duy" là sự diễn đạt gán ghép tính quy định bao hàm trong nó chủ yếu cho ý thức. Nhưng vì người ta nói rằng *trong thế giới đối tượng có nghĩa, có lý tính*, rằng tinh thần và tự nhiên có *các quy luật chung*, theo đó cuộc sống của họ diễn ra và những thay đổi của họ được thực hiện, nên người ta cũng thừa nhận rằng những tính quy định của tư duy cũng có giá trị và tồn tại khách quan.

6. QUAN NIỆM CỦA FLORENSKY PAVEL ALEXANDROVICH (1882 – 1937)

Chân lý là antinomia

Đối với tư duy lý luận thì "Rường cột chân lý" là tính xác thực. Tính xác thực chứng minh cho tôi thấy rằng chân lý, nếu tôi đạt được nó, thực sự là cái mà tôi tìm

kiếm. Nhưng tôi tìm kiếm cái gì? Tôi hiểu từ "Chân lý" là gì? – dẫu sao thì cũng là một cái đầy đủ, bao hàm vạn vật, và do vậy, chỉ được biểu thị bằng tên gọi của mình một cách có điều kiện, bộ phận, biểu tượng. Chân lý là "cái toàn thống thực tại" – đó là quan niệm của nhà triết học. Nhưng khi đó danh từ "chân lý" không bao chứa hết nội hàm của bản thân mình.

Danh từ "chân lý" của tiếng Nga được các nhà ngôn ngữ học đồng nhất với động từ "*tồn tại*". Như vậy "*chân lý*", theo quan niệm của người Nga, ghi nhận khái niệm về thực tại tuyệt đối: Chân lý là "thực tại", là cái thực tồn đích thực,... khác với cái hão huyền, không thực sự hiện diện. Ngôn ngữ Nga vạch ra yếu tố bản thể luận của tư tưởng này trong danh từ "chân lý". Do vậy "chân lý" biểu thị sự đồng nhất tuyệt đối, và do vậy, sự tự bình đẳng, sự chính xác, sự đích thực.

Chân lý – đó là sự thực tồn đang hiện hữu; là "thực thể sống đang sống", tức là cái có điều kiện cơ bản của sự sống và của sự tồn tại. Với tư cách thực thể sống là chủ yếu, chân lý là một khái niệm như vậy trong tiếng Nga. Tất nhiên, dễ dàng nhận thấy rằng chính quan niệm như vậy về chân lý cấu thành đặc điểm độc đáo và đặc thù của triết học Nga.

Cho dù chúng ta có nghĩ gì về lý tính con người, thì ngay từ đầu chúng ta đã có khả năng khẳng định rằng nó là một giác quan của con người, là hoạt động sống của con người, là lực lượng thực tại của con người. Trong trường hợp ngược lại, thừa nhận nó tồn tại tự thân và do vậy là một cái phi thực tại, chúng ta tất yếu sẽ buộc phải phủ định tính thực tại của tri thức một cách tiền định. Vả lại nếu lý tính không có can hệ với tồn tại, thì tồn tại cũng không có can hệ với lý tính, tức là phi lôgíc. Khi đó tất yếu sẽ xuất hiện sự hão huyền và sự hư vô dẫn tới chủ nghĩa hoài nghi yếu đuối và đáng thương. Một lối thoát duy nhất ra khỏi đầm lầy của tính tương đối và có điều kiện ấy là thừa nhận lý tính có can hệ với tồn tại và tồn tại có can hệ với lý tính. Nếu điều đó là như vậy, thì hành vi nhận thức không những là hành vi nhận thức luận mà còn là hành vi bản thể luận, không những là hành vi lý tưởng mà còn là hành vi thực tại. Nhận thức là sự ngoại hiện hóa hiện thực của người đang nhận thức ra khỏi bản thân mình, – hay cũng như vậy, – là sự nội hiện hóa hiện thực của cái được nhận thức vào trong người đang nhận thức, – là sự hợp nhất hiện thực giữa cái nhận thức với cái được nhận thức. Đây là luận điểm cơ bản và đặc trưng của toàn bộ triết học Nga và nói chung là của toàn bộ triết học phương Đông. Trước kia, chúng ta nhận được nó theo một con đường hơi khác và chắc chắn hơn nhờ trực tiếp chỉ ra trái tim và tâm hồn của sự ngoại hiện hóa ra khỏi bản thân này như là hành vi niềm tin theo nghĩa tôn giáo, chính thống giáo, vì "sự ngoại hiện hóa" chân thực chính là niềm tin, còn mọi cái khác có thể là mơ mộng và tuyệt mỹ. Như vậy, nhận thức không phải là việc nắm bắt khách thể chết bởi chủ thể nhận thức man rợ, mà là sự giao tiếp tinh thần sống động giữa những cá nhân đóng vai trò khách thể và chủ thể đối với nhau. Theo đúng nghĩa, chỉ có cá nhân được nhận thức và được nhận thức bởi cá nhân.

Nói cách khác, nhận thức căn bản, được hiểu là hành vi của chủ thể đang nhận thức, và chân lý căn bản, được hiểu là khách thể thực tại được nhận thức. Cả hai chúng đều là cùng một thực tại, mặc dù được khu biệt ở trong giác tính trừu tượng.

Nhận thức căn bản về chân lý, tức là sự tiếp xúc với bản thân chân lý, do vậy, là sự nội hiện hóa hiện thực vào bên trong Ba ngôi thống nhất của Chúa, chứ không chỉ là sự tiếp xúc lý tưởng với hình thức bên ngoài của sự thống nhất ấy. Do vậy, nhận thức chân thực – nhận thức chân lý – chỉ là có thể thông qua sự tiền tồn tại của con người, thông qua sự thần thánh hóa nó, thông qua sự giành lấy tình yêu như bản chất của Chúa: Kẻ nào không ở cùng Chúa, kẻ đó không hiểu biết Chúa. Nhận thức hiện thực về chân lý là chỉ có thể trong tình yêu. Và ngược lại, nhận thức chân lý tự bộc lộ mình là tình yêu: Người nào ở cùng với tình yêu thì người đó không thể không yêu. Không nên nói ở đây rằng, cái gì là nguyên nhân và cái gì là kết quả, vì cả hai chúng chỉ là các phương diện của cùng một sự kiện duy nhất – nội hiện hóa Chúa vào tôi như một chủ thể đang triết lý, nội hiện hóa tôi vào Chúa như chân lý khách quan.

Vốn được xem xét ở bên trong tôi (theo dạng thức "cái Ngã"), "tự thân nó", chính xác hơn, "về nó", sự nội hiện hóa đó là nhận thức; "đối với tha nhân" (theo dạng thức "cái Anh"), nhận thức là tình yêu; và cuối cùng, "đối với tôi" như nội dung đối tượng và như cái được khách quan hóa (tức được xem xét theo dạng thức "cái phi Ngã"), nhận thức là cái đẹp. Nói cách khác, vốn được tha nhân lĩnh hội ở trong tôi, nhận thức của tôi về Chúa là tình yêu đối với người lĩnh hội; được trực giác về mặt đối tượng – bởi người thứ ba – tình yêu tha nhân là cái đẹp.

Cái là chân lý đối với chủ thể nhận thức, thì lại là tình yêu của chủ thể đối với khách thể nhận thức, còn đối với người trực giác thì nhận thức (nhận thức của chủ thể về khách thể) là cái đẹp.

"Chân lý, cái Thiện và cái Đẹp" – bộ ba siêu hình học này không phải là ba bản nguyên khác nhau, mà là một bản nguyên. Đó là cùng một đời sống tinh thần, nhưng được xem xét dưới các góc độ khác nhau. Với tư cách cái bắt nguồn từ cái Ngã, có tâm điểm của mình ở trong cái Ngã, đời sống tinh thần là chân lý. Được lĩnh hội như tác động trực tiếp của tha nhân, nó là cái Thiện. Được người thứ ba trực giác như đối tượng, nó là cái Đẹp.

Chân lý hiện ra là tình yêu. Tình yêu được thực hiện là cái đẹp. Bản thân tình yêu của tôi là tác động của Chúa ở trong tôi và của tôi ở trong Chúa; sự đồng tương tác này – khởi đầu tiếp xúc cuộc sống của tôi với tồn tại Chúa, tức tình yêu cơ bản, vì tính chân thực vô điều kiện của Chúa tự bộc lộ ra chính ở trong tình yêu.

Chúa hiểu biết tôi như tạo phẩm của mình; yêu tôi thông qua Đức Chúa Con như "hình ảnh" của mình, như con của mình; vui mừng về tôi trong Chúa Thánh thần như sự "tương tự" của mình, tích cực nhận thức, yêu thương và vui mừng, tôi được hiến dâng cho Chúa. Nguồn gốc của tri thức, của tình yêu và của sự vui mừng là bản thân Chúa. Nhưng sự hiểu biết của tôi về Chúa, tình yêu của tôi dành cho Chúa, sự vui mừng của tôi về Chúa là thụ động, vì Chúa chỉ được đem lại một phần cho tôi và chỉ có thể được đem lại tùy theo mức độ tương tự với Chúa. Sự tương tự với tình yêu của Chúa

là tình yêu tích cực đối với cái được đem lại cho tôi. Tại sao lại chính là tình yêu, mà lại không phải là tri thức và sự vui mừng? Vì tình yêu là hành vi mang tính thực thể, đi từ chủ thể đến khách thể và có chỗ dựa là khách thể, trong khi đó tri thức và sự vui mừng định hướng vào chủ thể và ở trong chủ thể – điểm áp dụng sức mạnh của chúng. Tình yêu của Chúa chuyển sang chúng ta, nhưng tri thức và sự vui mừng mang tính trực quan lại hiện diện ở trong Chúa. Chính vì vậy mà không phải Ngôi Cha, Ngôi Thánh thần, mà Ngôi Con đã hiện thân như tình yêu của Chúa, trái tim của Chúa.

Chủ nghĩa duy lý là triết học về khái niệm và giác tính, là triết học về sự vật và sự bất động vô hồn. Như vậy, chủ nghĩa duy lý một lần nữa lại hoàn toàn gắn liền với quy luật đồng nhất và có thể được đánh giá một cách cô đọng là triết học thế tục.

Ngược lại, triết học Kitô giáo, tức là triết học về ý niệm và lý tính, triết học về cá nhân và chiến tích sáng tạo, một lần nữa lại dựa vào khả năng khắc phục quy luật đồng nhất và có thể được đánh giá là triết học tâm linh.

Ánh sáng – Chân lý, và chân lý này tất yếu tự bộc lộ mình; hình thức chuyển biến của nó sang cái khác – tình yêu, cũng giống hệt như hình thức chuyển biến của bóng tối – sự ngu dốt – sự căm thù không tự thừa nhận bản thân mình – sang cái khác. "Người nào hiểu biết cái thiện, kẻ đó sinh ra từ Chúa; kẻ nào làm việc ác sẽ không nhận thấy Chúa. Ánh sáng bên trong của tâm thần tự thân nó và sự hiện ra của nó ở trong tha nhân cũng phù hợp với nhau chính xác như có thể nhất quán kết luận về một ánh sáng này dựa vào dao động của ánh sáng khác. Không có tình yêu có nghĩa là không có chân lý; có chân lý có nghĩa là tất yếu có tình yêu. "Bất kỳ người nào hiện diện ở trong Chúa đều không phạm tội, bất kỳ kẻ nào phạm tội đều không nhận thấy Chúa và không nhận thức được Chúa". Bất kỳ người nào sinh ra bởi Chúa đều không phạm tội, vì mầm mống của Chúa hiện diện ở trong người ấy; và người ấy không thể phạm tội vì người ấy sinh ra bởi Chúa. Những người con của Chúa và những đứa con của quỷ dữ được nhận biết như sau: Bất kỳ kẻ nào làm sự giả dối đều không sinh ra bởi Chúa, cũng như đều không yêu thương đồng loại của mình". Tình yêu tất yếu bắt nguồn từ nhận thức về Chúa giống như ánh sáng phát ra từ cây nến: "Nhận thức biến thành tình yêu". Do vậy, tình yêu lẫn nhau giữa những môn đệ của Chúa là dấu hiệu về sự uyên bác, sự hiểu biết, sự đi trong chân lý của họ. Tình yêu là dấu hiệu riêng cho phép nhận biết học trò của Chúa Kitô.

Tình yêu chân chính là sự vượt ra khỏi kinh nghiệm và chuyển sang một hiện thực mới.

Tình yêu tha nhân là sự phản ánh của nhận thức chân thực vào nó; còn nhận thức là sự Mặc khải bản thân chân lý Ba Ngôi cho trái tim, tức là sự hiện diện tình yêu của Chúa dành cho con người ở trong linh hồn: "Nếu chúng ta yêu nhau, thì Chúa hiện diện ở trong chúng ta"..., chúng ta không những tham gia vào quan hệ phi cá tính, vào quan hệ sáng thế với Chúa, mà còn tham gia vào sự giao tiếp có nhân cách Cha – con với Chúa.

Chúng ta nói "tình yêu". Nhưng xin hỏi, tình yêu tinh thần này thể hiện một cách cụ thể như thế nào? – Trong việc khắc phục giới hạn của tính tự ngã, trong việc vượt ra khỏi bản thân mình, sự giao tiếp tinh thần với nhau cho mục đích ấy. "Nếu chúng ta

nói rằng chúng ta giao tiếp với Chúa, đi trong bóng tối, thì chúng ta nói dối và không hành động theo chân lý; nếu chúng ta đi trong ánh sáng, giống như Chúa ở trong ánh sáng, thì chúng ta giao tiếp với nhau".

Chân lý tuyệt đối được nhận thức ở trong tình yêu.

Không phải trực giác và không phải tranh luận đem lại sự hiểu biết về chân lý. Sự hiểu biết ấy xuất hiện ở trong tâm hồn do có sự Mặc khải tự do của bản thân Chân lý Ba Ngôi, do có việc Chúa Thánh thần ban tặng sự viếng thăm tâm hồn.

Tồn tại của chân lý không được tách biệt ra, mà chỉ được chứng minh thông qua kinh nghiệm: Chúng ta nhận thức sự tương tự và sự bất lực của mình ở trong kinh nghiệm; chỉ có kinh nghiệm sống mở ra cho chúng ta thấy nhân cách và tự do tinh thần của chính ta. Triết học không có khả năng tách biệt chân lý; nhưng nếu nó đã được đem lại cho triết học, thì cần phải hỏi triết học về những đặc điểm, cấu tạo, bản tính con người, tức là về chân lý được đem lại, dù là được Chúa đem lại, trong nhân loại và cho nhân loại. Nói cách khác, vấn đề hợp lý là vấn đề về sự hình thành chân lý, về sự sắp xếp nó trong giác tính, trong khi đó thì nội dung của nó là bản thân Chân lý. Hay nếu tự hỏi bản thân mình là cần thiết – chân lý của Chúa được đem lại cho giác tính của con người như thế nào?

Để trả lời cho câu hỏi về cấu trúc lôgíc của chân lý thì cần phải mặc định rằng chân lý chính là chân lý về chân lý, chứ không phải về một cái gì khác, tức là phù hợp một cách nào đó với chân lý. Hình thức của chân lý chỉ khi đó mới có khả năng bao hàm nội dung của mình – Chân lý – trong khi đó nó dường như, dù là về mặt biểu tượng, mang trong mình một cái gì đó bắt nguồn từ chân lý. Nói cách khác, chân lý cần phải tượng trưng cho một thuộc tính cơ bản nào đó của chân lý. Hay cuối cùng, vốn dĩ ở đây và bây giờ, nó cần phải trở thành biểu tượng cho tính vĩnh hằng.

Mặc dù được đem lại cho chúng sinh, song chân lý cần phải là hoa tự của Chúa. Vốn dĩ mang tính xa lạ, nó cần trở nên không xa lạ. Nó cần phác họa cái tuyệt đối bằng những sắc thái của cái tương đối. Cái bình ngôn từ dễ đổ vỡ của con người cần bao hàm Adamant (nước Thánh). Chúng sinh bị nhầm lẫn và quay tròn ở trong những cảm hứng bùng phát của thời gian; chân lý cần phải hiện diện. Chúng sinh sinh ra và chết đi, các thế hệ thay thế lẫn nhau; chân lý cần phải tồn tại vĩnh hằng. Mọi người tranh luận với nhau và bác bỏ lẫn nhau; chân lý cần phải là bất khả xâm phạm và đứng trên mọi cuộc tranh luận. Những ý kiến của con người thay đổi tùy theo quốc gia và từng năm; chân lý là một ở khắp mọi nơi và mọi khi, tự đồng nhất với bản thân mình. Tóm lại, chân lý là cái mà mọi người tin vào ở mọi nơi, mọi lúc. Bất kỳ chân lý nào cũng cần phải là luận điểm tuyệt đối.

Nhưng điều đó là có thể như thế nào? Xây dựng luận điểm tuyệt đối về chân lý thần thánh nhờ xuất phát từ vật liệu có điều kiện của trí tuệ con người như thế nào?

Tri thức được đem lại dưới dạng một phán đoán nào đó, tức là như sự tổng hợp một chủ từ S với một vị từ P. Phán đoán phân tích, thậm chí cả phán đoán đồng nhất, cũng không bị loại trừ ở đây, vì chủ từ và vị từ ở trong chúng là khác nhau theo một nghĩa nào đó – cần phải được phân biệt để sau đó được hợp nhất với nhau. Nhưng nếu mọi

phán đoán đều là sự tổng hợp tính hai mặt nào đó, thì tại sao lại không thể có một sự tổng hợp khác – sự tổng hợp chủ từ S có sẵn với các vị từ khác, với P'? Tiếp theo, tại sao lại không thể hợp nhất S có sẵn với sự phủ định của P, với không phải P? Một điều rõ ràng là bất kỳ phán đoán nào cũng có điều kiện, tức là có thể bắt gặp sự tự phản bác dưới dạng một phán đoán khác, đối lập, thậm chí dưới dạng phán đoán mâu thuẫn. Nếu từ xa xưa và ở mọi nơi đều không có sự phản bác như vậy, thì điều đó vẫn hoàn toàn không đảm bảo tính không thay thế được phán đoán của chúng ta ở thời gian tiếp theo và ở những nơi khác.

Cuộc sống đầy đủ hơn vô hạn những định nghĩa của giác tính, do vậy không một luận điểm nào có thể bao chứa được toàn bộ tính toàn vẹn của cuộc sống. Tức là, không một luận điểm nào có thể thay thế bản thân cuộc sống cùng với sự sáng tạo ra cái mới ở mọi nơi và mọi thời gian của nó. Do vậy, những định nghĩa của giác tính bị bác bỏ ở khắp mọi nơi và mọi lúc, tất yếu sẽ bị phản bác. Những phản bác đối với luận điểm cũng chính là thực chất của luận điểm, là những phản phán đoán xuất phát từ các phương diện bổ sung của cuộc sống, các phương diện đối lập và thậm chí mâu thuẫn với luận điểm đang bị bác bỏ.

Luận điểm của giác tính có thể và chỉ có thể vượt lên trên những sự tấn công của cuộc sống khi nó bao chứa toàn bộ cuộc sống, toàn bộ tính đa dạng và tất cả những mâu thuẫn hiện có và có thể có của nó. Luận điểm của giác tính chỉ có thể là chân lý, khi có thể nói, nó xem xét trước mọi sự phản bác đối với mình và đáp lại chúng. Nhưng để xem xét trước mọi sự phản bác – cần phải xem xét chúng không phải một cách cụ thể, mà cần phải xem xét giới hạn của chúng. Từ đó suy ra rằng, chân lý là phán đoán bao hàm trong mình giới hạn của mọi sự bác bỏ đối với nó, hay nói cách khác, chân lý là phán đoán tự – mâu thuẫn.

Tính tuyệt đối của chân lý xét từ góc độ hình thức thể hiện chính ở chỗ nó hàm chỉ trước, tiếp nhận sự phủ định của mình và đáp lại sự hoài nghi về tính chân thực của mình nhờ tiếp nhận sự hoài nghi ấy. Chân lý là chân lý vì nó không sợ một sự bác bỏ nào cả; không sợ vì bản thân nó lên tiếng chống lại bản thân mình, qua đó có thể đưa ra bất kỳ sự phủ định nào; nhưng chân lý kết hợp sự tự phủ định của mình với sự khẳng định. Đối với giác tính thì chân lý là mâu thuẫn, và mâu thuẫn này chỉ trở nên rõ ràng khi chân lý được trình bày bằng ngôn ngữ. Mỗi một trong số những giả thuyết mâu thuẫn đều có trong phán đoán về chân lý và do vậy sự hiện có của mỗi giả thuyết đều được chứng minh một cách xác đáng như nhau. Định đề và phản đề cùng nhau cấu thành sự biểu hiện của chân lý. Nói cách khác, chân lý là antinomia và không thể không là như vậy.

Thêm vào đó, nó không nên là khác đi, vì có thể khẳng định từ trước rằng nhận thức chân lý đòi hỏi đời sống tinh thần, và do đó, là một chiến tích. Còn chiến tích của giác tính là niềm tin, tức là sự tự khước từ. Hành vi tự khước từ của giác tính chính là sự biểu thị antinomia. Trên thực tế, chỉ có thể có niềm tin vào các antinomia; bất kỳ phán đoán phi antinomia nào cũng đơn giản được giác tính thừa nhận hay bác bỏ vì nó không vượt lên trên được ranh giới về tính biệt lập vị kỷ của nó. Nếu chân lý

là phi antinomia, thì vốn dĩ luôn xoay quanh lĩnh vực riêng của mình, giác tính sẽ không có chỗ dựa, không nhận thấy khách thể ở bên ngoài giác tính, và do đó, không được kích thích khởi xướng chiến tích của niềm tin. Chỗ dựa này là giáo lý. Sự cứu rỗi của chúng ta bắt đầu từ giáo lý, vì vốn dĩ mang tính antinomia, chỉ có giáo lý mới không loại bỏ tự do của chúng ta và đem lại chỗ đứng đầy đủ cho niềm tin tự nguyện. Vả lại không thể bắt buộc bất kỳ ai tin hay không tin: Theo lời nói của Thánh Augusstino, *"nemo credit nisi vilenss" – không ai tin theo cách nào khác như một cách tự nguyện.*

Chân lý là antinomia. Kết quả quan trọng này của những suy tư của chúng ta đòi hỏi được trình bày chính xác hơn. Nói cách khác, cần phải có một lý thuyết lôgíc học hình thức về antinomia.

Như vậy, chân lý là antinomia. Bản thân danh từ "antinomia", với tư cách một thuật ngữ triết học, có cội nguồn muộn hơn, ít nhất là không sớm hơn Kant, và cũng chỉ xuất hiện trong *"Phê phán lý tính thuần túy"*, tức là vào năm 1781. Nhưng trước đó, đây đã là thuật ngữ của luật học và một phần của thần học. Nhưng thuật ngữ "antinomia" là muộn hơn tới mức bản thân tư tưởng về tính tự mâu thuẫn tất yếu của giác tính hiện nay lại được gắn liền với thuật ngữ này.

Như vậy, một lần nữa tự hỏi mình rường cột và sự khẳng định của chân lý là gì, chúng ta đã đưa ra hàng loạt câu trả lời ở đây. Rường cột của chân lý – đó là Giáo hội, đó là sự chân thực, đó là quy luật đồng nhất tinh thần, đó là chiến tích, đó là sự thống nhất Ba Ngôi, đó là ánh sáng, đó là Chúa Thánh thần, đó là sự sáng láng vô cùng, đó là sự trinh tiết siêu trong sạch, đó là tình hữu nghị.

Để đi đến chân lý, cần phải khước từ tự ngã của mình, cần phải vượt ra khỏi bản thân mình; nhưng điều này dứt khoát là không thể đối với chúng ta, vì chúng ta có tính xác thịt. Nhưng tôi xin nhắc lại, nắm bắt rường cột của chân lý như thế nào trong trường hợp này? – Chúng ta không biết và không thể biết. Chúng ta chỉ biết rằng những khe hở của giác tính con người cho thấy ánh sáng của tính vĩnh hằng. Điều này là không nhận thức được, nhưng nó là như vậy. Chúng ta biết rằng "Chúa của Abraham, Ysaac, Yacov, chứ không phải là Chúa của các nhà triết học và của các nhà khoa học" đến với chúng ta, dẫn dắt chúng ta như chúng ta không thể nghĩ ra được. Con người "không thể làm được điều đó, Chúa có thể làm được vạn sự". Và "*chính chân lý kích thích con người tìm kiếm chân lý*". Bản thân chân lý Tam thể là điều không thể đối với chúng ta thay cho chúng ta. Bản thân chân lý Tam thể dẫn chúng ta đến với mình.

7. QUAN NIỆM CỦA FREUD SIGMUND (1856 – 1939)

Ý thức và vô thức

Theo luận điểm thứ nhất của phân tâm học, bản thân các quá trình tâm thần tự chúng là vô thức, chỉ có những hành vi và phương diện riêng biệt của đời sống tâm thần mới là hữu thức. Hãy nhớ rằng chúng ta, ngược lại, đã quen đồng nhất cái tâm

thần với cái hữu thức. Chính ý thức được chúng ta coi là đặc điểm cơ bản của cái tâm thần, còn tâm lý học – khoa học về nội dung của ý thức. Đúng sự đồng nhất này có cảm tưởng là hiển nhiên tới mức chúng ta coi lời phản bác chống lại nó là một điều nhảm nhí hiển nhiên, song dẫu sao thì phân tâm học vẫn không thể không phản bác, nó không thể thừa nhận tính nhất thể của cái hữu thức và cái tâm thần. Theo định nghĩa, cái tâm thần là các quá trình cảm giác, tư duy, mong muốn, và định nghĩa này giả định sự tồn tại của tư duy vô thức và mong muốn vô thức. Nhưng luận điểm này ngay lập tức hạ thấp nó trong mắt mọi người bảo vệ tính khoa học tỉnh táo và bắt người ta phải hoài nghi rằng phân tâm học là một học thuyết bí ẩn hão huyền, mong muốn bắt cá trong biển khơi bao la. Các độc giả đáng kính, các bạn vẫn chưa hiểu quyền nào cho phép tôi coi luận điểm trừu tượng "cái tâm thần là cái hữu thức" là một thiên kiến, có thể, các bạn cũng không đoán được cái gì có thể dẫn đến việc phủ định cái vô thức, nếu nó có tồn tại, và sự phủ định như vậy đem lại những ưu thế gì. Vấn đề cái tâm thần có đồng nhất với cái hữu thức không, hay nó rộng hơn nhiều, có thể có cảm tưởng là một trò chơi chữ trống rỗng, nhưng tôi bạo dạn cam đoan với các bạn rằng, việc thừa nhận sự tồn tại của các quá trình tâm thần vô thức sẽ dẫn đến một định hướng hoàn toàn mới trong thế giới và trong cuộc sống.

Các bạn không hoài nghi có một mối liên hệ mật thiết giữa luận điểm thứ nhất táo bạo ấy của phân tâm học và luận điểm thứ hai được đề cập đến ở dưới. Luận điểm thứ hai này được phân tâm học coi là một trong những thành tựu của mình, nó khẳng định rằng những khát vọng mà có thể gọi là dục vọng theo nghĩa rộng và nghĩa hẹp, đóng một vai trò lớn chưa từng thấy, song cho tới nay vẫn chưa được thừa nhận, trong việc làm xuất hiện những căn bệnh thần kinh và tâm thần. Hơn nữa, những dục vọng này tham gia vào việc sáng tạo ra các giá trị văn hóa, nghệ thuật và xã hội tối cao của tinh thần con người, không thể đánh giá hết ý nghĩa của chúng.

Theo kinh nghiệm của bản thân, tôi biết rằng việc không thừa nhận kết quả này của nghiên cứu phân tâm học là nguồn gốc chủ yếu của sự phản kháng nó vấp phải. Hãy biết chúng tôi tự giải thích điều đó cho mình như thế nào? Chúng tôi cho rằng văn hóa được sáng tạo ra do ảnh hưởng của sự cần thiết sống còn nhờ đáp ứng những khát vọng, nó phần lớn được tái tạo thường xuyên nhờ việc cá nhân riêng biệt, khi tham gia vào xã hội loài người, hy sinh việc đáp ứng những khát vọng của mình vì lợi ích của xã hội. Dục vọng đóng vai trò quan trọng ở trong những khát vọng ấy; khi đó, chúng thăng hoa, tức khước từ các mục đích tình dục của mình và hướng vào các mục đích cao cả hơn về mặt xã hội, không còn là các mục đích tình dục nữa. Tuy nhiên, sự kiến tạo này rất không bền vững, các dục vọng bị lấn át một cách nan giải, bất kỳ người nào cần phải tham gia vào việc sáng tạo ra những giá trị văn hóa, đều có nguy cơ các dục vọng của nó không cho phép sử dụng chúng. Xã hội không biết đến nguy cơ khủng khiếp nào đối với văn hóa của mình lớn hơn việc giải phóng các dục vọng và sự quay trở lại với các mục đích ban đầu của chúng. Như vậy, xã hội không thích nhớ lại yếu điểm này trong cơ sở của nó, nó không quan tâm đến việc thừa nhận sức mạnh của các dục vọng và tới việc làm sáng tỏ ý nghĩa của sinh hoạt tình dục đối với mỗi

người, hơn nữa, từ những tính toán về giáo dục, xã hội cố gắng không quan tâm đến toàn bộ lĩnh vực này. Do vậy, xã hội không chấp nhận kết quả nghiên cứu nêu trên của phân tâm học và thường cố gắng quan niệm nó là tai hại xét từ góc độ thẩm mỹ và không xứng đáng hay thậm chí là nguy hiểm xét từ góc độ đạo đức. Song những sự đả phá như vậy không thể bác bỏ được các kết quả khách quan của hoạt động khoa học. Nếu có đưa ra những phản bác, thì chúng cần được luận chứng. Vả lại con người có thói quen coi sai lầm là những cái nó không thích, khi đó sẽ dễ dàng tìm thấy những luận cứ để phản bác. Như vậy, xã hội mạo nhận cái không mong muốn là cái sai lầm, bác bỏ tính chân thực của phân tâm học bằng những luận cứ lôgic và thực tế do cảm xúc mách bảo và bám vào những phản bác – thiên kiến ấy, bất chấp mọi thử nghiệm bác bỏ chúng.

Chúng tôi sẽ không sử dụng danh từ "vô thức" theo nghĩa có hệ thống, đem lại điều tốt đẹp nhất cho cách diễn đạt cũ, không cho phép lý giải sai tên gọi. Nối tiếp Nietzsche và G. Groddek (1923), chúng tôi sẽ gọi nó là cái *Phi Ngã* (Es). Tên gọi thông thường này có cảm tưởng là đặc biệt thích hợp để biểu thị tính chất cơ bản của lĩnh vực tâm thần này, tính xa lạ của nó với cái Ngã. Cái Siêu Ngã, cái Ngã và cái Phi Ngã là ba vương quốc, ba lĩnh vực mà chúng tôi sẽ áp dụng bộ máy tâm thần cá nhân vào.

Chúng ta tiến gần đến sự thấu hiểu cái Phi Ngã nhờ so sánh, gọi nó là sự hỗn loạn, nồi hơi chứa đầy những kích thích đang sôi sùng sục. Chúng ta tưởng tượng rằng ở ranh giới của mình, nó mở ra cho tính xác thịt, tiếp nhận từ đó những nhu cầu bẩm sinh được thể hiện về mặt tâm thần ở trong thể xác, nhưng chúng ta không thể nói là nó ở trong thể nền nào. Nhờ các dục vọng, cái Phi Ngã được nạp đầy năng lượng, nhưng không được tổ chức, không bộc lộ ý nguyện của mình, mà chỉ cố gắng đáp ứng những nhu cầu mang tính bản năng khi vẫn giữ lại nguyên tắc thỏa mãn. Đối với các quá trình diễn ra ở trong cái Phi Ngã thì không có các quy luật lôgic của tư duy, trước hết là luận điểm về mâu thuẫn. Những xung lượng mâu thuẫn tồn tại bên cạnh nhau, không thủ tiêu nhau và không xa lánh nhau, hợp nhất với nhau thành các cơ cấu mang tính thỏa hiệp để giải tỏa năng lượng do có áp lực của cưỡng chế kinh tế. Trong cái Phi Ngã không có cái gì mà có thể đồng nhất với sự phủ định, và chúng ta cũng ngạc nhiên nhận thấy ngoại lệ của luận điểm triết học nổi tiếng cho rằng không gian và thời gian là các hình thức cần thiết của hành vi tâm thần. Trong cái Phi Ngã không có cái gì phù hợp với quan niệm về thời gian, hoàn toàn không có việc thừa nhận dòng chảy trong thời gian, và điều rất kỳ lạ và cần được các nhà triết học giải thích, không có một sự biến đổi nào của tiến trình tâm thần cùng với chuyển biến của thời gian. Những khát vọng có xung lượng mà không bao giờ đi xa quá cái Phi Ngã, cũng như những ấn tượng đi vào cái Phi Ngã nhờ sự lấn áp, là bất tử, sau hàng chục năm vẫn thể hiện như là chúng lại xuất hiện một lần nữa. Thừa nhận quá khứ ở trong chúng, biết cách bảo đảm chúng và tước mất năng lượng của chúng là chỉ có thể trong trường hợp chúng được ý thức nhờ hoạt động phân tích, và hoạt động chữa bệnh tâm thần chủ yếu căn cứ trên đó.

Tôi luôn có ấn tượng rằng, chúng ta đem lại được rất ít cho lý luận của mình từ tính bất biến hiển nhiên của cái bị lấn át trong thời gian. Vả lại ở đây, một cách tiếp cận với nhận thức sâu sắc nhất được mở ra. Tiếc thay là tôi đã không tiếp tục đi xa hơn ở đây.

Tất nhiên, cái Phi Ngã xa lạ với mọi đánh giá, mọi cái thiện và cái ác, mọi đạo đức. Yếu tố kinh tế, hay nói chung, yếu tố số lượng có liên hệ mật thiết với nguyên tắc thỏa mãn, chi phối tất cả các quá trình. Tất cả mọi bản năng đòi hỏi giải thoát, theo chúng tôi, đều nằm ở trong cái Phi Ngã. Thậm chí có cảm tưởng rằng năng lượng của những xung lượng mang tính bản năng này nằm ở trong một trạng thái khác so với các lĩnh vực tâm thần, nó năng động nhất và có khả năng được giải tỏa. Thêm vào đó, các bạn nhận thấy rằng, chúng ta còn có thể kể ra những đặc điểm khác của cái Phi Ngã, ngoài việc nó là cái vô thức, các bạn cũng thừa nhận khả năng các bộ phận của cái Ngã và cái Siêu Ngã là vô thức, không có những đặc điểm sơ khai và phi duy lý như vậy. Chúng tôi tiến gần đến đặc điểm của cái Ngã, ở chừng mực nó cho phép tách biệt khỏi cái Phi Ngã và cái Siêu Ngã, nếu chúng ta quan tâm đến quan hệ của nó với bộ phận bên trên nhất của bộ máy tâm thần mà chúng tôi biểu thị như hệ thống W – Bw. Hệ thống này hướng ra thế giới bên ngoài, trung gian hóa những tri giác về thế giới, trong thời gian nó hoạt động, hiện tượng ý thức sẽ xuất hiện ở trong nó. Đây là cơ quan cảm giác của toàn thể bộ máy, nó nhạy cảm với những kích thích không những từ bên ngoài mà cả từ bên trong đời sống tâm thần. Lẽ nào còn cần phải lý giải quan điểm cho rằng cái Ngã là một bộ phận của cái Phi Ngã, bộ phận biến đổi nhờ tính gần gũi và ảnh hưởng của thế giới bên ngoài, thích nghi với việc lĩnh hội những kích thích và bảo vệ tránh khỏi chúng, có thể so sánh với lớp vỏ bao bọc quanh thực thể hữu sinh. Đối với cái Ngã thì quan hệ với thế giới bên ngoài là mang tính quyết định, nó gánh vác lấy nhiệm vụ thể hiện thế giới trước cái Phi Ngã vì lợi ích của cái Phi Ngã, mà khi cố gắng đáp ứng một cách mù quáng những khát vọng, đã không tính đến quyền lực bên ngoài siêu mạnh ấy, không thể không bị thủ tiêu. Hoàn thành chức năng này, cái Ngã cần phải quan sát thế giới bên ngoài, để lại hình ảnh đúng về nó trong những dấu ấn tri giác của mình, sử dụng con đường kiểm tra bằng hiện thực để loại bỏ mọi sự bổ sung bắt nguồn kích thích từ bên ngoài ra khỏi bức tranh ấy về thế giới bên ngoài. Theo ủy quyền của cái Phi Ngã, cái Ngã tiến hành sự trì hoãn lựa chọn giữa nhu cầu và hành động để suy ngẫm, khi đó nó sử dụng những hồi tưởng còn lại từ kinh nghiệm. Như vậy, nguyên tắc thỏa mãn tuyệt đối chi phối các quá trình diễn ra trong cái Phi Ngã, bị thủ tiêu và được thay thế bằng nguyên tắc thực tại là nguyên tắc hứa hẹn sẽ đem lại nhiều sự đáng tin cậy và thành công hơn.

Hệ thống tri giác cũng thông báo quan hệ rất khó mô tả với thời gian cho cái Ngã; lẽ nào còn có thể hoài nghi rằng phương thức hoạt động của hệ thống này đặt cơ sở cho quan niệm về thời gian. Cái Ngã đặc biệt khác với cái Phi Ngã ở khát vọng tích hợp những nội dung của mình, khái quát và nhất thể hóa những quá trình tâm thần của mình, khát vọng này hoàn toàn vắng mặt ở cái Phi Ngã. Trong tương lai, khi chúng ta bàn về các khát vọng trong đời sống tâm thần, chúng ta cần phải tìm ra nguồn gốc sinh ra đặc điểm quan trọng này của cái Ngã. Duy nhất nó đem lại trình độ tổ chức

cao mà nhờ đó, cái Ngã có được những thành tựu tốt nhất của mình. Phát triển đi từ việc tri giác các khát vọng đến việc nắm bắt chúng, nhưng việc nắm bắt này chỉ đạt được vì biểu hiện của các khát vọng trong tâm thần còn tham gia vào một hệ thống lớn hơn, vào mối liên hệ qua lại nào đó. Sử dụng cách diễn đạt quen thuộc, có thể nói rằng, trong đời sống tâm thần, cái Ngã đại diện cho lẽ phải và sự khôn ngoan, còn cái Phi Ngã – những khát vọng không kiềm chế được.

Cho tới nay, chúng ta thích liệt kê những ưu thế và những năng lực của cái Ngã, bây giờ đã đến lúc cần phải nhớ đến điều ngược lại. Cái Ngã chỉ là một bộ phận của cái Phi Ngã, là bộ phận luôn biến đổi một cách sau đó để trở nên gần gũi với thế giới bên ngoài ẩn chứa những hiểm họa. Trong quan hệ luôn biến đổi, cái Ngã yếu đuối, nó vay mượn năng lượng của mình từ cái Phi Ngã, và chúng ta có một quan niệm nào đó về các phương pháp cho phép nó tiếp tục vay mượn năng lượng của cái Phi Ngã. Ví dụ, quá trình nhất thể hóa với các khách thể được giữ lại hay còn lại diễn ra theo con đường như vậy. Sự trói buộc với các khách thể bắt nguồn từ những kỳ vọng mang tính bản năng của cái Phi Ngã. Lúc đầu, cái Ngã ghi nhận chúng nhưng, khi nhất thể hóa với khách thể, nó tiến cử mình với cái Phi Ngã thay vì cho khách thể, mong muốn định hướng libido (năng lượng tình dục) của cái Phi Ngã vào bản thân. Chúng ta đã biết rằng trong quá trình sinh sống, cái Ngã tiếp nhận một số lượng lớn những tàn dư của sự ràng buộc trước kia với các khách thể. Nhìn chung, cái Ngã cần phải thực hiện những chủ định của cái Phi Ngã vào cuộc sống, nó hoàn thành nhiệm vụ của mình nhờ tìm kiếm hoàn cảnh cho phép thực hiện những chủ định ấy một cách tốt nhất. Có thể so sánh cái Ngã và cái Phi Ngã với quan hệ của kỵ sĩ và con ngựa của mình. Con ngựa đem lại năng lượng cho chuyển động, kỵ sĩ có ưu thế quyết định mục đích và hướng chuyển động của con vật khoẻ mạnh. Nhưng giữa cái Ngã và cái Phi Ngã thường có quan hệ qua lại hoàn toàn không lý tưởng, khi mà kỵ sĩ phải định hướng con vật đi đến nơi nó thích.

Cái Ngã tách biệt khỏi một bộ phận của cái Phi Ngã nhờ những phản kháng lấn át. Nhưng sự lấn át không kế tục ở trong cái Phi Ngã, cái bị lấn át hòa làm một với phần còn lại của cái Phi Ngã.

Ngạn ngữ cảnh báo việc phục vụ hai ông chủ. Cái Ngã nghèo nàn còn nặng nề hơn, nó phục vụ ba ông chủ, cố gắng làm cho những kỳ vọng và yêu cầu của họ phù hợp với nhau. Những kỳ vọng này luôn xung khắc với nhau: Một điều không đáng ngạc nhiên là cái Ngã thường không hoàn thành nhiệm vụ của mình. Ba tên bạo chúa là: thế giới bên ngoài, cái Siêu Ngã và cái Phi Ngã. Nếu quan sát những nỗ lực của cái Ngã đồng thời nhằm phục vụ chúng, chính xác hơn, nhằm đồng thời phục tùng chúng, lẽ nào chúng ta còn lấy làm tiếc rằng người ta hình dung cái Ngã này dưới hình thức nhân cách hóa như một sinh thể nào đó. Nó tự cảm nhận thấy mình bị lấn át từ ba phía, ba mối nguy hiểm đe doạ nó, vốn bị rơi vào tình cảnh bị lấn át, nó phản ứng lại ba mối nguy hiểm ấy bằng nỗi sợ hãi. Nhờ hệ thống tri giác bắt nguồn từ kinh nghiệm, nó có nhiệm vụ đại diện cho những yêu cầu của thế giới bên ngoài, nhưng nó cũng vẫn muốn là đầy tớ trung thành của cái Phi Ngã, hòa hợp với cái Phi Ngã, hiến

dâng bản thân mình như khách thể cho cái Phi Ngã, lôi kéo năng lượng tình dục của cái Phi Ngã vào bản thân mình. Khi mong muốn làm kẻ đứng giữa cái Phi Ngã và hiện thực, cái Ngã thường buộc phải che đậy những yêu cầu vô thức của cái Phi Ngã bằng những sự hợp lý hóa tiềm thức của mình, làm lu mờ các xung đột giữa cái Phi Ngã với hiện thực, có cái nhìn giả dối về hiện thực, thậm chí cả khi cái Phi Ngã cứng đầu cứng cổ và không chịu nhượng bộ. Mặt khác, cái Siêu Ngã nghiêm khắc luôn đi sát bên cái Ngã, quy định cho nó những chuẩn tắc ứng xử xác định, bất chấp những cản trở từ phía cái Phi Ngã và thế giới bên ngoài, và trừng trị nó trong trường hợp không vâng lời bằng cảm giác về sự không có đầy đủ giá trị và ý thức về tội lỗi. Như vậy, vốn bị cái Phi Ngã thúc ép, bị cái Siêu Ngã lấn át, bị thực tại xô đẩy, cái Ngã bỏ ra những nỗ lực để hoàn thành nhiệm vụ khiêm tốn của mình là xác lập sự hài hòa giữa các lực lượng và các ảnh hưởng có tác động ở trong nó và đến nó, và chúng ta hiểu tại sao chúng ta thường không thể kìm nén được lời ca thán: Cuộc đời nghiệt ngã quá! Nếu cái Ngã buộc phải thừa nhận sự yếu đuối của mình, nỗi sợ hãi xuất hiện ở trong nó – nỗi sợ hãi hiện thực đối với thế giới bên ngoài, nỗi sợ hãi của lương tâm đối với cái Siêu Ngã, nỗi sợ hãi kiểu bệnh hoạn đối với sức mạnh của các khát vọng trong cái Phi Ngã.

Phân chia cá nhân ra thành cái Ngã, cái Siêu Ngã và cái Phi Ngã, chúng ta tất nhiên không hàm ý nói đến ranh giới nghiêm ngặt giống như ranh giới nhân tạo trong địa chính. Chúng ta mô tả tính độc đáo của cái tâm thần không phải bằng những đường thẳng như trên bức tranh, mà thực ra là bằng những vết mờ như ở phái trừu tượng trong hội họa hiện đại. Hãy đừng quá nghiêm khắc đối với thử nghiệm đầu tiên nhằm làm rõ cái tâm thần là cái rất khó hiểu. Rất có thể là cấu tạo của các lĩnh vực riêng biệt này ở những cá nhân khác nhau là rất khác nhau, có thể là khi hoạt động, bản thân chúng cũng biến đổi. Điều này cụ thể có liên quan đến sự phân hóa giữa cái Ngã và cái Siêu Ngã. Tất nhiên, một điều tương tự do bệnh tâm thần gây ra. Cũng có thể hình dung rõ rằng, thực tiễn thần bí có thể loại bỏ được quan hệ thông thường giữa các lĩnh vực riêng biệt ấy, ví dụ, trực giác có thể nắm bắt được quan hệ giữa cái Ngã và cái Phi Ngã là cái không nắm bắt được trong trường hợp khác. Có thể bình tâm mà hoài nghi rằng, ở đây, chúng ta đạt tới chân lý tối hậu mà người ta hy vọng sẽ đem lại sự cứu rỗi cho mọi người, nhưng chúng ta dẫu sao vẫn thừa nhận rằng những nỗ lực chữa bệnh tâm thần của phân tâm học đã chọn cho mình nơi áp dụng tương tự. Vả lại mục đích của nó – kiện toàn cái Ngã, làm cho nó trở nên ít phụ thuộc hơn vào cái Siêu Ngã, mở rộng lĩnh vực trực giác và xây dựng lại nó để nó có thể khai phá các bộ phận mới của cái Phi Ngã. Cái Ngã cần phải có mặt ở nơi có cái Phi Ngã.

8. QUAN NIỆM CỦA BERDYAEV NICOLAI ALEXANDROVICH (1874 – 1948)

Phép thần bí. Những mâu thuẫn và thành tựu của nó

1) *Về bản chất của sáng tạo.* Phúc âm thường xuyên nói về trái quả mà hạt mầm cần phải đem lại cho chúng ta khi nó rơi xuống mảnh đất màu mỡ, về những tài năng được đem lại cho con người và cần được hoàn lại với số lượng lớn hơn. Trong các truyện ngụ ngôn, Chúa Kitô đã nói về sáng tạo của con người, về sứ mệnh sáng tạo

của con người.Việc chôn vùi tài năng của mình xuống đất, tức sự vắng mặt sáng tạo, bị Chúa Kitô lên án. Toàn bộ học thuyết của Thánh tông đồ Phaolô về các năng lực khác nhau của con người là học thuyết về sứ mệnh sáng tạo của con người. Những năng lực do Chúa ban tặng, và chúng cho thấy sứ mệnh sáng tạo. Những năng lực này là khác nhau, mỗi một người đều có sứ mệnh sáng tạo theo năng lực đặc biệt được ban tặng. Do vậy, không nên nói, như người ta thường nói, rằng Kinh Thánh, cũng như Phúc âm hoàn toàn không nói gì về sáng tạo. Có nói, nhưng cần phải biết cách đọc, cần phải đoán Chúa muốn gì và chờ đợi gì ở con người. Sáng tạo bao giờ cũng là sự gia tăng, sự bổ sung, sự tạo ra cái mới chưa có trong thế giới. Hư vô trở thành một cái gì đó, không tồn tại trở thành tồn tại. Sáng tạo giả định không tồn tại, giống như sinh thành giả định không tồn tại ở Hegel. Giống như Eros ở Platon, sáng tạo là con đẻ của cảnh nghèo nàn và giàu có, của sự thiếu hụt và dư thừa sức lực. Sáng tạo gắn liền với tội lỗi và đồng thời nó cũng là sự quên mình. Trong sáng tạo đích thực bao giờ cũng có *catharsis (tẩy rửa tinh thần)*, sự giải phóng tinh thần khỏi yếu tố thể xác – tâm thần hay là việc tinh thần chế ngự thể xác – tâm thần. Sáng tạo khác về nguyên tắc so với sự thiên xạ và sự ra đời. Sự phát xuất và tách rời vật chất diễn ra trong sự thiên xạ. Sáng tạo cũng không phải là sự phân chia lại vật chất và năng lượng, như trong tiến hóa. Tiến hóa không những không phải là sáng tạo, nó đối lập với sáng tạo. Trong tiến hóa, không có một cái gì mới được tạo ra, chỉ có cái cũ được dịch chuyển. Tiến hóa là tất yếu, sáng tạo là tự do. Sáng tạo là bí ẩn lớn nhất của sự sống, bí ẩn hiện ra của cái mới, cái chưa từng tồn tại, cái không được tách ra từ bất kỳ cái gì, không bắt nguồn từ bất kỳ cái gì, không sinh ra từ bất kỳ cái gì. Sáng tạo giả định hư vô... Nó chính là bí ẩn của tự do khởi thủy, phát sinh, tiền tồn tại ở trong con người. Bí ẩn của sáng tạo cũng chính là bí ẩn của tự do. Sáng tạo chỉ có thể bắt nguồn từ tự do vô hạn, vì việc tạo ra cái mới, cái chưa từng thấy chỉ có thể bắt nguồn từ tự do vô hạn. Từ một cái gì đó, từ tồn tại thì không thể tạo ra cái mới, cái chưa từng thấy, mà chỉ có thể có sự phát xạ, sự ra đời, sự phân chia lại. Sáng tạo là sự đột phá từ hư vô, từ không tồn tại, từ tự do vào tồn tại và thế giới. Bí ẩn của sáng tạo được vạch ra trong thần thoại Kinh Thánh về việc Chúa sáng tạo ra thế giới. Chúa sáng tạo ra thế giới từ hư vô, tức một cách tự do và từ tự do. Thế giới không phải là sự thiên xạ của Chúa, là sự ra đời hay sự tiến hóa, mà là sự sáng tạo, tức một cái mới tuyệt đối, là cái chưa từng thấy. Sáng tạo trong thế giới chỉ có thể vì thế giới được sáng tạo ra, vì có đấng Sáng thế. Và được đấng Sáng thế tạo ra theo hình ảnh và sự tương tự của mình, con người cũng là người sáng tạo và có sứ mệnh sáng tạo. Nhưng sáng tạo có thành phần phức tạp. Nó đòi hỏi không những tự do, tự do khởi thủy, không được sáng tạo ra của con người, mà còn đòi hỏi cả những năng lực được Chúa ban tặng cho con người, đòi hỏi thế giới như diễn đàn sáng tạo. Sáng tạo của con người đòi hỏi ba yếu tố – yếu tố tự do mà chỉ nhờ đó thì mới có thể sáng tạo ra cái mới và chưa từng tồn tại, yếu tố năng lực và sứ mệnh đi liền với nó, yếu tố thế giới được sáng tạo ra, trong đó hành vi sáng tạo diễn ra và nhận được tư liệu của mình. Không phải bản thân con người là kẻ có tội về năng lực và thiên tài của mình. Nó nhận được chúng từ Chúa và do vậy tự cảm nhận thấy mình

ở trong tay Chúa, là công cụ của công việc Chúa trong thế giới. Không có gì nực cười và đáng thương hơn là tự hào về thiên tài của mình. Có thể tự hào tính thần thánh của mình, chứ không phải thiên tài của mình. Do vậy thiên tài cảm nhận thấy rằng ông ta dường như không phải tự mình hành động, mà được Chúa nâng đỡ, ông ta là công cụ của những chiến tích và thiên mệnh của Chúa. Demon của Socrates không phải là bản thân Socrates, mà là thực thể đến cư trú ở trong ông. Người sáng tạo thường xuyên cảm nhận thấy mình là demon, là thiên tài đến cư trú ở trong nó. Khát vọng thiên tài chỉ là sự bộc lộ năng lực được ban tặng từ bên trên thông qua tự do. Con người cũng không thể khai thác vật liệu cho sáng tạo từ bản thân mình, từ trong lòng mình, từ hư vô. Bản chất của hành vi sáng tạo là bản chất hội ngộ, nó bao giờ cũng là cuộc hội ngộ. Vật liệu cho sáng tạo được khai thác từ thế giới do Chúa sáng tạo ra. Chúng ta nhận thấy điều này trong tất cả mọi nghệ thuật. Chúng ta nhận thấy điều này trong mọi phát minh và khám phá. Chúng ta nhận thấy điều đó trong sáng tạo của nhận thức, trong triết học đòi hỏi tồn tại và thế giới do Chúa sáng tạo, các thực tại đối tượng mà nếu thiếu thì tư duy sẽ diễn ra trong khoảng không. Chúa ban tặng cho con người năng lực sáng tạo, tài năng, thiên tài và thế giới trong đó và thông qua đó thì hành vi sáng tạo cần phải diễn ra. Tiếng gọi bắt nguồn từ Chúa để con người thực hiện hành vi sáng tạo, thực hiện sứ mệnh của mình, và Chúa chờ đợi sự đáp lại cho thách thức ấy. Sự đáp lại của con người cho tiếng gọi của Chúa không thể hoàn toàn cấu thành từ những thành tố do Chúa đem lại và bắt nguồn từ Chúa. Một cái gì đó cần phải bắt nguồn từ con người, đây chính là sáng tạo về thực chất, là sáng tạo ra cái mới và cái chưa từng có. Cái gì đó này không phải là một cái cụ thể, mà là hư vô, là tự do, thiếu nó thì không có hành vi sáng tạo. Vốn hoàn toàn không bị một cái gì đó quyết định, tự do đem lại sự đáp lại cho tiếng gọi về sáng tạo của Chúa, nhưng nó đem lại sự đáp lại này cùng với năng lực, thiên tài nhận được từ Chúa khi sáng tạo, cùng với vật liệu có trong thế giới được sáng tạo ra. Cần phải hiểu sáng tạo của con người từ hư vô theo nghĩa sáng tạo của con người từ tự do. Trong mọi dự định sáng tạo đều có yếu tố tự do phát sinh của con người, tự do không bị cái gì quyết định, tự do trong vực thẳm, tự do không bắt nguồn từ Chúa, mà đi đến với Chúa. Tiếng gọi của Chúa hướng vào chính vực thẳm này và chờ đợi sự đáp lại từ vực thẳm này. Vực thẳm này của tự do có trong mọi sáng tạo, song sáng tạo phức tạp tới mức khó có thể phát hiện ra yếu tố phát sinh này ở trong nó. Hành vi sáng tạo cũng là sự tương tác giữa ân sủng và tự do đi từ Chúa đến con người và từ con người đến Chúa. Có thể mô tả hành vi sáng tạo lúc thì chủ yếu thông qua tự do, lúc thì chủ yếu thông qua ân sủng đem lại cảm hứng. Nhưng cảm hứng không thể thiếu tự do. Chủ nghĩa Platon là triết học không hữu ích cho việc lý giải sáng tạo như việc tạo ra cái mới và cái chưa từng thấy.

Trong sáng tạo có hai phương diện khác nhau, hai hành vi khác nhau, tùy thuộc vào việc chúng ta tập trung vào phương diện nào của sáng tạo, chúng ta mô tả sáng tạo theo các cách khác nhau. Trong sáng tạo có phương diện bên trong và phương diện bên ngoài. Có hành vi sáng tạo phát sinh, trong đó con người dường như đứng đối mặt với Chúa. Có hành vi sáng tạo thứ sinh, trong đó con người đứng đối mặt với những

người khác và thế giới. Có trực giác sáng tạo phát sinh, chủ ý sáng tạo của họa sĩ, khi mà ông ta nghe thấy khúc giao hưởng, đối diện với bức tranh hay bài thơ, với một sự phát minh bên trong, chưa được diễn tả, với hành vi sáng tạo bên trong – yêu người cũng chưa được diễn tả. Trong hành vi sáng tạo này, con người đứng trước Chúa và chưa tiến hành hiện thực hóa trong thế giới và vì con người. Nếu nhận thức được đem lại cho tôi, thì nhận thức ấy trước hết không phải là cuốn sách tôi viết và không phải là khám phá khoa học được trình bày cho người khác, nằm trong kho tàng văn hóa nhân loại. Đó trước hết là nhận thức bên trong của tôi, thế giới chưa biết đến và chưa được diễn tả cho thế giới, là nhận thức thầm kín. Nhưng đây chỉ là nhận thức khởi thủy đích thực, là triết học đích thực của tôi, khi mà tôi đứng đối mặt với bí ẩn của tồn tại. Sau đó là hành vi sáng tạo thứ sinh, gắn liền với việc con người là một thực thể xã hội, là sự hiện thực hóa những sản phẩm sáng tạo. Cuốn sách được viết ra. Khi đó sẽ xuất hiện cái được gọi là nghệ nhân, nghệ thuật trong sáng tạo. Hành vi sáng tạo phát sinh hoàn toàn không phải là nghệ thuật. Nghệ thuật mang tính thứ sinh, ngọn lửa sáng tạo tắt ngấm ở trong nó. Bất kỳ nghệ thuật nào cũng phục tùng quy luật, ân sủng và tự do cũng có hiệu lực ở trong nó giống như ở trong hành vi sáng tạo phát sinh. Trong việc hiện thực hóa các sản phẩm sáng tạo, con người đã bị ràng buộc với thế giới, với các vật liệu của thế giới, phụ thuộc vào người khác, con người trở nên nặng nề và lạnh nhạt. Bao giờ cũng có sự không phù hợp đầy bi đát giữa ngọn lửa sáng tạo trong đó, dự định sáng tạo, trực giác, hình tượng ra đời, và sự lạnh giá của việc thực hiện sáng tạo theo pháp điển. Sự lạnh nhạt, sự tắt ngấm của ngọn lửa có trong mỗi cuốn sách, bức tranh, pho tượng, việc thiện, thể chế xã hội. Có thể, trong thế giới đã và đang có những người sáng tạo không diễn tả được, có ngọn lửa và hành vi sáng tạo bên trong, song sản phẩm không được tạo ra, không được hiện thực hóa. Trong khi đó người ta lại gọi việc tạo ra những sản phẩm lạnh nhạt là sáng tạo. Chính quy luật sáng tạo cổ điển đòi hỏi sự lạnh nhạt tối đa. Ngọn lửa sáng tạo, cảm hứng sáng tạo bao giờ cũng định hướng vào việc tạo ra sự sống mới, tồn tại mới, nhưng kết quả nhận được lại là những sản phẩm văn hóa, những giá trị văn hóa, những cuốn sách, những bức tranh, những thể chế, những việc thiện lạnh nhạt. Vả lại việc thiện cũng là làm lạnh nhạt ngọn lửa tình yêu sáng tạo ở trong trái tim con người, giống như cuốn sách triết học làm lạnh nhạt ngọn lửa nhận thức sáng tạo ở trong tinh thần con người. Đây là bi kịch của sáng tạo và là giới hạn sáng tạo của con người. Kết cục này là tòa án khủng khiếp đối với sự sáng tạo của con người. Hành vi sáng tạo bên trong cần phải thoát ra khỏi gánh nặng của thế giới và cần phải khắc phục thế giới. Trong sự hiện thực hóa bên ngoài của mình, trong các sản phẩm văn hóa, hành vi sáng tạo chịu sự chi phối của thế giới và bị thế giới trói buộc. Nhưng vốn là vận động bốc lửa từ tự do sâu thẳm, sáng tạo không những cần phải đi lên, mà còn cần đi xuống, đem lại cho con người và thế giới những cái xuất hiện trong linh ứng, dự định, hình ảnh sáng tạo, cần phải phục tùng các quy luật hiện thực hóa sản phẩm nghệ thuật.

Sáng tạo có bản chất thiên tài. Với tư cách người sáng tạo, con người do thực thể thiên tài sáng tạo ra. Sự thiên tài của con người phản ánh hình ảnh của Chúa – đấng

Sáng tạo ở trong nó. Sự thiên tài không đồng nhất với người thiên tài. Sự thiên tài không có nghĩa rằng, con người có năng lực lớn để tạo ra các tác phẩm nghệ thuật hay viết ra các tác phẩm triết học, quản lý nhà nước hay có những khám phá và phát minh. Thiên tài cần được liên hệ với sáng tạo bên trong, chứ không phải với việc hiện thực hóa sáng tạo trong các sản phẩm ở bên ngoài. Sự thiên tài là chất lượng toàn vẹn của nhân cách con người, chứ không phải là năng lực đặc biệt, và nó chứng tỏ con người đột phá đến với cội nguồn đầu tiên, quá trình sáng tạo trong con người mang tính phát sinh, chứ không bị các giai tầng xã hội quy định. Năng lực hiện thực hóa, nghệ thuật có thể không phù hợp với điều đó. Việc hợp nhất bản tính thiên tài và quá trình sáng tạo phát sinh đang đột phá đến với các cội nguồn đầu tiên, với năng lực lớn, tài năng hiện thực hóa sáng tạo trong sản phẩm cấu thành người thiên tài. Tình yêu nam nữ, tình mẫu tử vô cùng cao quý. Mọi sự so sánh con người với nhau về sự thiên tài và năng lực đều là sai lầm, vì nó là việc phủ định cá tính. Có sự đau khổ và u sầu vĩ đại gắn liền với sáng tạo. Sáng tạo là thất bại lớn thậm chí cả ở trong những sản phẩm hoàn hảo nhất, bao giờ cũng không phù hợp với dự định sáng tạo. Sức mạnh, sự vĩ đại, sự thiên tài của sáng tạo hoàn toàn không tỷ lệ với mức độ hoàn hảo con người đạt được. Người sáng tạo và người sáng tạo vĩ đại có thể là lãng tử ăn không ngồi rồi, có thể là kẻ hèn mọn nhất trong những đứa con của thế giới hèn mọn. Thiên tài sáng tạo được đem lại cho con người không vì một cái gì, nó không gắn liền với nỗ lực tôn giáo hay nỗ lực đạo đức của con người nhằm đạt được sự hoàn hảo, cải biến bản thân. Sáng tạo dường như đứng ở bên ngoài đạo đức của quy luật và đạo đức đền bù, giả định một đạo đức khác. Người sáng tạo được minh biện nhờ sáng tạo của mình, nhờ chiến tích sáng tạo của mình. Chúng ta gặp phải nghịch lý đạo đức nổi tiếng ở đây. Người sáng tạo và sáng tạo không quan tâm đến sự cứu rỗi và sự diệt vong. Trong sáng tạo của mình, người sáng tạo lãng quên cá nhân, bản thân mình, khước từ bản thân mình. Sáng tạo mang tính chất cá nhân căng thẳng, đồng thời nó cũng là sự lãng quên cá nhân. Sáng tạo bao giờ cũng đòi hỏi sự hy sinh, sáng tạo bao giờ cũng là sự tự khắc phục, là lối thoát ra khỏi tồn tại cá nhân khép kín của mình. Người sáng tạo lãng quên sự cứu rỗi, nghĩ về những giá trị siêu nhân. Sáng tạo mang tính vị kỷ ít nhất. Với tâm thế vị kỷ thì không thể sáng tạo ra cái gì, không thể nghe theo cảm hứng và hình dung ra thế giới tốt nhất. Nghịch lý là ở chỗ kinh nghiệm sống khắc kỷ lại nhấn chìm con người vào bản thân mình, tập trung vào sự hoàn hảo và cứu rỗi của bản thân mình, kinh nghiệm sáng tạo làm cho con người xa lánh bản thân mình và định hướng vào thế giới tối cao. Sáng tạo có lối sống khắc kỷ và sự tự hạn chế của mình, nhưng là kiểu khác. Trào lưu Kitô giáo đòi hỏi đầu tiên là lối sống khắc kỷ và đạt tới sự hoàn hảo, sau đó mới sáng tạo, cho thấy nó không có quan niệm gì về sáng tạo. Sáng tạo có lối sống khắc kỷ nhưng với chất lượng khác so với lối sống khắc kỷ định hướng vào sự hoàn thiện cá nhân và vào sự cứu rỗi cá nhân. Không một lối sống khắc kỷ nào cho phép đạt tới không những thiên tài và tài năng mà cả năng lực nhỏ bé. Vì thiên tài sáng tạo không tự tạo ra được, mà được ban tặng từ bên trên như một ân sủng. Người sáng tạo đòi hỏi phải có sự căng thẳng sáng tạo bắt nguồn từ tự do khởi thủy của mình, chứ

không phải chiến tích sống khắc kỷ nhằm hoàn thiện bản thân. Sáng tạo gắn liền với sự không hoàn hảo. Sự hoàn hảo có thể không hữu ích đối với sáng tạo. Đây là toàn bộ nghịch lý đạo đức của vấn đề sáng tạo.

Khi con người đi theo con đường tự hoàn thiện, thì nó có thể không còn sáng tạo được nữa. Sáng tạo đòi hỏi phải lãng quên sự hoàn hảo cá nhân và hy sinh cá nhân. Con đường sáng tạo là con đường anh dũng, nhưng đây là con đường khác so với con đường hoàn thiện và cứu rỗi cá nhân. Sáng tạo cần cho nước Chúa, cần cho công việc Chúa trên thế gian, nhưng hoàn toàn không cần cho cứu rỗi cá nhân. Nếu cần thiết, thì chỉ vì người sáng tạo được minh biện bởi sáng tạo. Không thể sáng tạo chỉ với một cảm giác tội lỗi kéo dài và chỉ với một sự nhẫn nhục. Sáng tạo có nghĩa là tâm thần đi vào một phương diện khác của tồn tại và tâm thần có thể đồng thời sống trên các phương diện khác nhau của tồn tại, có thể vươn lên cao hoặc hạ xuống thấp, có thể táo bạo sáng tạo và nhẫn nhục sám hối. Nhưng sáng tạo trong mọi lĩnh vực, kể cả trong lĩnh vực đạo đức thuần túy, hoặc là sáng tạo đạo đức, chứng tỏ một bản nguyên của con người mà trên đó, có thể xây dựng một đạo đức khác so với đạo đức quy luật và đạo đức chuộc tội. Sáng tạo chính là cái nhắc tới nhiều nhất sứ mệnh của con người trước khi mắc tội tổ tông, là cái đứng ở phía bên kia cái thiện và cái ác. Nhưng vì bản tính con người là tội lỗi, nên sáng tạo bị tội lỗi bóp méo và xuyên tạc, nên cũng có thể có sáng tạo ra cái ác. Chỉ có sáng tạo mới cho thấy sứ mệnh và mục đích của con người trong thế giới. Quy luật không nói gì về sứ mệnh, bản thân đạo đức chuộc tội tự nó cũng không nói gì. Và nếu Phúc âm và Thánh Phaolô có nói về những năng lực và sứ mệnh của con người, thì chỉ vì họ đã vượt ra khỏi bí ẩn của sự chuộc tội. Sáng tạo đích thực, sáng tạo ra tồn tại bao giờ cũng nằm trong tinh thần, trong Chúa Thánh thần, vì chỉ trong tinh thần mới diễn ra sự hợp nhất ân sủng với tự do mà chúng ta nhận thấy trong sáng tạo. Vậy ý nghĩa của sáng tạo trong đạo đức là gì? Đây là hai ý nghĩa. *Trước hết*, đạo đức học cần phải đặt ra vấn đề về ý nghĩa của mọi sáng tạo, mặc dù sáng tạo này không có quan hệ trực tiếp với đời sống đạo đức. Sáng tạo nhận thức hay sáng tạo nghệ thuật có ý nghĩa đạo đức vì tất cả những gì sáng tạo ra những giá trị tối cao đều có ý nghĩa đạo đức. *Thứ hai*, đạo đức học cần phải đặt ra vấn đề về ý nghĩa sáng tạo của hành vi đạo đức. Bản thân đời sống đạo đức, các đánh giá và hành vi đạo đức đều mang tính chất sáng tạo. Đạo đức học quy luật và chuẩn tắc vẫn chưa hiểu được tính chất sáng tạo của hành vi đạo đức, do vậy bước chuyển sang đạo đức học sáng tạo, đạo đức học sứ mệnh và mục đích của con người là tất yếu. Sáng tạo, quan hệ sáng tạo với toàn bộ sự sống không phải là quyền của con người, mà là bổn phận và nghĩa vụ của con người. Sự căng thẳng sáng tạo là mệnh lệnh đạo đức, hơn nữa là ở trong mọi lĩnh vực cuộc sống. Sự căng thẳng sáng tạo trong các hành vi nhận thức và nghệ thuật có giá trị đạo đức. Việc thực hiện chân lý và cái đẹp cũng là giá trị đạo đức. Đạo đức học sáng tạo có thể mở ra một xung đột mới giữa sáng tạo ra những giá trị văn hóa hoàn hảo và sáng tạo ra cá nhân hoàn hảo. Con đường sáng tạo cũng là con đường hoàn thiện đạo đức và tôn giáo, là con đường hiện thực hóa cuộc sống toàn vẹn. "Lý luận" là sáng tạo, là Platon hay Hegel, cuộc sống không thể ảm đạm, là cuộc đấu

tranh vì tồn tại, là xung đột gia đình, là thất vọng,... Với nghĩa này thì "lý luận" có thể mang tính chất của sự hưng khởi đạo đức.

2) *Tính chất sáng tạo cá thể của hành vi đạo đức.* Đạo đức học sáng tạo khác với đạo đức học quy luật và chuẩn tắc trước hết ở chỗ đối với nó thì vấn đề đạo đức là vấn đề sáng tạo không lặp lại của cá thể. Không thể giải quyết các vấn đề đạo đức của cuộc sống bằng cách tự động áp dụng những chuẩn tắc bắt buộc chung. Không nên nói rằng, cần phải hành động hoàn toàn như nhau ở mọi nơi và mọi lúc khi có cùng điều kiện. Không nên nói như vậy trước hết vì không bao giờ có cùng một điều kiện như nhau. Có thể đưa ra chuẩn tắc trực tiếp đối lập. Con người bao giờ cũng cần phải hành động một cách cá thể và giải quyết vấn đề đạo đức của cuộc đời một cách cá thể, cần bộc lộ sự sáng tạo trong những hành vi đạo đức của cuộc đời mình, không bao giờ được biến thành máy tự động về mặt đạo đức. Xét về các vấn đề do cuộc sống đặt ra, con người cần phải có những phát minh và khám phá đạo đức. Do vậy, đối với đạo đức học sáng tạo thì tự do của con người có một ý nghĩa hoàn toàn khác so với đạo đức học quy luật. Đối với đạo đức học quy luật thì có cái gọi là tự do ý chí, tự do không có tính chất sáng tạo và chỉ biểu thị hoặc là việc thông qua quy luật về cái thiện, hoặc là bác bỏ nó và biểu thị trách nhiệm nhờ sự chấp nhận hay bác bỏ ấy. Đối với đạo đức học sáng tạo, tự do không có nghĩa là chấp nhận quy luật về cái thiện, mà là sáng tạo ra cái thiện và giá trị của cá thể. Tự do là năng lượng sáng tạo, là khả năng tạo ra cái mới. Đạo đức học quy luật không biết đến tự do này. Nó hoàn toàn không biết rằng cái thiện đang được sáng tạo ra, rằng một cái thiện mới, chưa từng có trong thế giới, được sáng tạo ra trong mỗi hành vi đạo đức không lặp lại của cá thể, là phát minh của người thực hiện hành vi đạo đức. Không có một nề nếp đạo đức cứng nhắc, bất biến, phục tùng một quy luật đạo đức thống nhất, bắt buộc đối với mọi người. Và con người không phải là kẻ thụ động thực hiện các quy luật của nề nếp ấy. Con người là kẻ phát minh và sáng tạo. Lương tâm đạo đức của con người ở mỗi khoảnh khắc cuộc đời đều cần phải thể hiện sáng tạo và phát minh. Đạo đức học sáng tạo là đạo đức học năng lượng và động lực. Cơ sở của cuộc sống là năng lượng, chứ không phải là quy luật. Thậm chí có thể nói rằng năng lượng tạo ra quy luật. Đạo đức học năng lượng sáng tạo có một cái nhìn hoàn toàn khác về cuộc đấu tranh chống lại cái ác so với đạo đức học quy luật. Đối với đạo đức học sáng tạo thì cuộc đấu tranh chống lại cái ác không hẳn diễn ra nhờ loại bỏ và thủ tiêu cái ác, mà chủ yếu nhờ thực hiện sáng tạo cái thiện và cải biến sáng tạo cái ác thành cái thiện. Đạo đức học quy luật là đạo đức học của cái hữu hạn, đối với nó thì thế giới là một trật tự khép kín, từ đó không thể đột phá đi đâu. Đạo đức học sáng tạo là đạo đức học của cái vô hạn, đối với nó thì thế giới là cởi mở và uyển chuyển, vô số viễn cảnh được mở ra và có khả năng đột phá đến với các thế giới khác. Đạo đức học sáng tạo khắc phục sự khủng khiếp của cái hữu hạn, sự khủng khiếp của nếp sống không cho phép đột phá đi đâu cả. Nhưng đạo đức học sáng tạo khác với đạo đức học chuộc tội. Đạo đức học sáng tạo trước hết là đạo đức học giá trị, chứ không phải là đạo đức học cứu rỗi. Đối với nó thì mục đích đạo đức của cuộc sống không phải là sự tự cứu rỗi, không phải là sự chuộc tội, mà là sự thực hiện một

cách sáng tạo sự thật và tạo ra giá trị, mặc dù giá trị này không có tính chất đạo đức. Đạo đức học sáng tạo xuất phát từ cá nhân, nhưng nó không định hướng vào cá nhân, mà định hướng vào thế giới, trong khi đó thì đạo đức học quy luật xuất phát từ thế giới, từ xã hội và định hướng vào cá nhân. Chỉ có đạo đức học sáng tạo lần đầu tiên khắc phục được định hướng phủ định của tinh thần, cuộc đấu tranh chống lại cái ác và trước hết là chống lại tội lỗi, và khẳng định định hướng tích cực của tinh thần, sự sáng tạo ra nội dung giá trị của cuộc sống. Nó khắc phục không những thói vị kỷ thế tục mà cả thói vị kỷ siêu việt mà thậm chí đạo đức học chuộc tội cũng nhiễm phải. Nỗi sợ hãi trừng phạt và nỗi sợ hãi những đau khổ vĩnh hằng dưới hỏa ngục đã không thể đóng một vai trò nào trong đạo đức học sáng tạo. Nhưng điều này lại mở ra trải nghiệm đạo đức và hành vi đạo đức. Thậm chí có thể nói rằng cái diễn ra do sợ hãi, đau khổ nhất thời hay đau khổ vĩnh hằng, không có giá trị đạo đức. Không phải nỗi sợ hãi trừng phạt và hỏa ngục, mà tình yêu vô tư và trong sạch đối với Chúa và những cái thần thánh trong cuộc sống, đối với sự thật và sự hoàn hảo, đối với giá trị tốt đẹp cần được thừa nhận là động cơ đạo đức tích cực. Đạo đức học sáng tạo được xây dựng dựa trên cơ sở đó.

Đạo đức học sáng tạo khẳng định giá trị của cái cá thể và đơn nhất. Đạo đức học làm sáng tỏ giá trị của cái cá thể và cá tính một cách nan giải, chỉ có ý thức ở thế kỷ XX mới nắm bắt được nó. Đóng một vai trò quan trọng ở đây là các nhà tư tưởng như Dostoevsky, Nietzsche, Ibsen, Kierkegaard. Đạo đức học Kitô giáo một thời gian dài đã không hiểu ý nghĩa của cái cá thể, nó quan niệm đời sống đạo đức là cái phục tùng quy luật bắt buộc chung. Cái cá thể và cái đơn nhất có hai ý nghĩa đối với đạo đức học. *Trước hết*, đánh giá đạo đức và hành vi đạo đức cần phải xuất phát từ cá nhân cụ thể và mang tính cá thể, độc đáo. Mỗi một con người cá thể đều cần phải hành động một cách có đạo đức, vì giống như bản thân nó, chứ không phải người khác, hành vi đạo đức của nó cần bắt nguồn từ lương tâm đạo đức sâu xa của nó. *Thứ hai*, cái cá thể và cá tính cần phải được thừa nhận là giá trị đạo đức tối cao. Cá nhân độc đáo, đơn nhất là giá trị tối cao, nó không phải là phương tiện cho sự khải hoàn của cái chung, cho dù cái chung ấy là quy luật đạo đức bắt buộc đối với mọi người. Trở nên hoàn toàn có nhân cách và không phản bội nhân cách, có cá tính và tính cá thể trong mọi hành vi sinh hoạt của mình là mệnh lệnh đạo đức tuyệt đối, mệnh lệnh này được trình bày một cách kỳ quặc. Điều này có nghĩa là: Hãy là bản thân mình, đừng phản bội lại bản thân mình. Sự tự hy sinh hóa ra là sự chung thủy với bản thân mình. Chủ nghĩa cá nhân bao giờ cũng thủ tiêu nhân cách và cá tính. Đạo đức học sáng tạo hoàn toàn không phải là chủ nghĩa cá nhân. Chúng ta đã làm sáng tỏ sự khác nhau giữa chủ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa nhân cách. Là bản thân mình cũng có nghĩa là thực hiện chủ ý của Chúa về bản thân mình, thực hiện ý niệm của Chúa. Đó là bản chất của cá nhân với tư cách giá trị tối cao. Nhân cách được thực hiện về mặt tinh thần, chứ không phải về mặt sinh học. Đạo đức học căn cứ trên nhân cách, không có nhân cách thì cũng không có đạo đức học. Giống như ý niệm của Chúa, hình ảnh của Chúa, nhân cách con người là trung tâm của ý thức đạo đức, là giá trị tối cao. Nhân cách con

người là giá trị tối cao không phải vì nó đại diện cho quy luật đạo đức bắt buộc đối với mọi người như ở Kant, mà chính vì nó là ý niệm của Chúa và hình ảnh của Chúa, là đại diện cho bản nguyên thần thánh của sự sống. Do vậy không thể sử dụng cái ác để hạ thấp và thủ tiêu con người. Hành vi đạo đức của cá nhân con người không những có ý nghĩa cá nhân mà còn có ý nghĩa xã hội và thậm chí có ý nghĩa vũ trụ. Những tia ánh sáng đạo đức lan ra thế giới bắt nguồn từ cá nhân con người. Nhưng cá nhân con người bao giờ cũng là trung tâm phát hỏa của thế giới. Vốn có chủ thể của mình là xã hội, đời sống đạo đức đã là đời sống lạnh nhạt, là đời sống của những tập quán, những tập tục và dư luận xã hội. Chỉ có cá nhân mới là bản nguyên sáng tạo và mang tính tiên tri của đời sống đạo đức, nó tôi luyện những giá trị mới. Và chính nó bị dày vò vì điều đó. Cá nhân sáng tạo tiến hành đấu tranh vì bản tính gốc, khởi thủy, sự trong sáng của lương tâm đạo đức và tư duy đạo đức nhờ liên tục phản kháng lại lương tâm và tư duy đạo đức tập thể lạnh nhạt, tinh thần của thời đại, dư luận xã hội,... Khi đó cá nhân sáng tạo có thể tự cảm nhận thấy mình không cô độc, không có tinh thần tự hy sinh, hiện diện trong tinh thần Giáo hội, đây đã là một vấn đề khác. Thông qua tự do của lương tâm mình, cá nhân gắn liền với tinh thần Giáo hội, chứ không phải là thông qua sự cưỡng chế xã hội và quyền uy xã hội. Đạo đức học sáng tạo bao giờ cũng hướng vào tương lai và do vậy nó xuất phát từ cá nhân, chứ không phải là từ tập thể, nhưng nó có định hướng về mặt xã hội.

Đạo đức học sáng tạo là hình thức phát triển nhất và tối cao của ý thức đạo đức. Nhưng đồng thời đây cũng là đạo đức vĩnh viễn non trẻ. Sáng tạo là sự non trẻ của tâm hồn. Sức mạnh tối cao của sáng tạo gắn liền với tính trinh tiết của tâm hồn. Không nên hiểu quan hệ giữa sự non trẻ và sự già nua của tâm hồn về mặt lịch đại. Đạo đức luật pháp là đạo đức già nua. Trong khi đó nó là đạo đức cổ xưa nhất của loài người. Tính chất non trẻ vĩnh hằng của sáng tạo và của đạo đức sáng tạo đặt ra vấn đề về quan hệ giữa sáng tạo và phát triển. Phải chăng sáng tạo là trạng thái triển khai rộng và phát triển? Có thể đưa ra một luận điểm có cảm tưởng là kỳ quặc cho rằng, phát triển và sự làm đảo lộn là kẻ thù nguy hiểm nhất của sáng tạo, là sự làm lạnh nhạt và làm cạn kiệt những cội nguồn của nó. Đỉnh điểm của mọi sáng tạo hoàn toàn không phải là sự làm đảo lộn những sản phẩm của nó. Đỉnh điểm của cao trào sáng tạo là sự cất cánh sáng tạo đầu tiên của nó, là sự ra đời của nó, chứ không phải là sự kết thúc của nó, còn sự non trẻ của nó là sự linh ứng, sự trực giác sáng tạo đầu tiên của nó, là dự định sáng tạo đầu tiên của nó. Sự phát triển, hoàn thiện, đảo lộn, kết thúc của sáng tạo đã là sự suy tàn, sự nguội lạnh, sự đi xuống, sự già nua của nó. Điều này thể hiện rõ trong số phận của các thiên tài sáng tạo và trong vận động sáng tạo của tinh thần trong lịch sử, trong phát triển lịch sử, trong số phận của các nhà tiên tri và của các thánh nhân trên thế gian, trong số phận của mọi linh ứng, mọi trực giác, mọi tư tưởng khởi thủy. Xét về sự bùng cháy sáng tạo của tinh thần, không nên so sánh những người sáng tạo ra sự sống dựa trên các tiên tri với bản thân các nhà tiên tri. Không nên so sánh một hệ thống tư tưởng đã chết cứng và lỗi thời với sự thiên tài, sự linh ứng và sự bốc cháy của những người sáng tạo ra chúng. Bản chất của phát triển, của đảo lộn

và của hoàn thiện là ở chỗ nó che khuất bản chất khởi thủy của các tư tưởng và tình cảm của con người, tính phát sinh của trực giác, phong tỏa chúng, bóp chết chúng bằng những cảm xúc thứ sinh và những giai tầng xã hội, không cho phép tiếp cận với chúng. Điều đó đã xảy ra với Kitô giáo, đây chính là thực chất bi kịch lịch sử của Kitô giáo. Điều này xảy ra với mọi tư tưởng và tình cảm của con người. Phát triển giết chết sự non trẻ của sáng tạo, tính trinh tiết, tính khởi thủy và độc đáo của nó. Không thể nhận thấy trong sáng tạo cái lúc đầu đã ra đời trong hành vi sáng tạo tự do. Sự sống đích thực là sáng tạo, chứ không phải là phát triển, là tự do của những hành vi sáng tạo, tức là ngọn lửa sáng tạo, chứ không phải là sự tất yếu và gánh nặng của sự đảo lộn và hoàn thiện mang tính lạnh nhạt hóa. Chân lý này có một ý nghĩa đặc biệt trong đời sống đạo đức. Đời sống đạo đức cần phải là sáng tạo vĩnh hằng, tự do và bốc cháy, tức là sự non trẻ và sự trinh tiết vĩnh hằng của tinh thần. Nó cần phải căn cứ trên những trực giác khởi thủy, trong đó con người được giải phóng khỏi những cái bao quanh và các giai tầng của cuộc sống, là những cái bóp chết tự do phán đoán đạo đức của nó. Phần lớn những hành vi và phán đoán đạo đức đều không bắt nguồn từ cội nguồn khởi thủy này. Đạo đức học sáng tạo không phải là đạo đức học phát triển, đạo đức học sáng tạo là đạo đức học của tinh thần non trẻ và trinh tiết, là đạo đức học sinh ra từ cội nguồn bốc lửa khởi thủy của cuộc sống, từ tự do. Do vậy đạo đức học đích thực không phải là đạo đức học của đời thường và của xã hội tính.

* * *

Các cuốn sách thần bí vạch ra hai ý nghĩa của phép thần bí – nó có nghĩa là kinh nghiệm, sự trải nghiệm và có nghĩa là học thuyết. Phép thần bí là con đường tâm linh và là những thành tựu lớn nhất ở trên con đường này. Các cuốn sách thần bí mô tả con đường này và những thành tựu ấy, cuộc đấu tranh và trực giác nhưng cũng có phép thần bí tư biện, trước hết là nhận thức. Nó là kết quả của cảm hứng. Đây là nhận thức bằng cảm hứng, bằng trực giác. Nếu như loại hình thứ nhất của phép thần bí mô tả bi kịch giữa linh hồn và Chúa, sự vươn lên của linh hồn cá thể đến với Chúa, thì loại hình thứ hai mô tả bi kịch vũ trụ, kể cả bi kịch diễn ra ở bên trong Chúa. Bi kịch của con người biến thành bi kịch của vũ trụ và bi kịch của Chúa. Tất nhiên, điều này không có nghĩa rằng, khi mô tả không những bi kịch – thần bí của con người mà cả bi kịch của vũ trụ và của Chúa, các nhà thần bí tư biện không có kinh nghiệm tâm linh riêng tư và chỉ tư biện. Tất nhiên, Platon và Yakov Bohme đã có kinh nghiệm tâm linh phong phú. Phép thần bí là đáng hoài nghi trong Kitô giáo, nó thường xuyên bị bác bỏ, các quyền của nó bị nghi ngờ. Các đại diện quan phương của Kitô giáo, cũng như của mọi tôn giáo khác, bao giờ cũng có thái độ hoài nghi đối với phép thần bí như lĩnh vực tự do tinh thần nội tâm, lĩnh vực khó nắm bắt và khó điều tiết được đối với thần quyền. Khi đó, trong biểu hiện lịch sử của mình, tôn giáo bị xã hội hóa và khách quan hóa tối đa, do vậy, nó có thể tự biểu thị mình trong tổ chức có phân cấp, phép thần bí không bị xã hội hóa và khách quan hóa. Thêm vào đó, có thể nói như vậy không những về phép thần bí mà cả về đời sống tâm linh. Vì những tiêu chí về chính giáo và về tà giáo chủ yếu mang tính chất xã hội và gắn liền với sự thống trị của tập thể tôn

giáo đối với cá nhân, nên rất khó có thể áp dụng những tiêu chí ấy vào phép thần bí. Đó là điểm giống nhau giữa phép thần bí và tiên tri. Các nhà thần bí và các nhà tiên tri là những người tự do nhất, họ không nhất trí bị xã hội, tập thể, kể cả cộng đồng tôn giáo chi phối trên con đường của mình. Sự khác nhau là ở chỗ các nhà tiên tri, mặc dù không bao giờ bị xã hội chi phối, chỉ lắng nghe tiếng nói của Chúa, nhưng lại hướng vào số phận của xã hội và của nhân dân, còn các nhà thần bí hướng vào thế giới tâm linh. Thêm vào đó, chúng ta nhận thấy rằng tiên tri chỉ là một trong các hình thức của phép thần bí.

Hiểu được toàn bộ tính ước lệ của hệ thuật ngữ này, có thể nói rằng tôn giáo mang tính "dân chủ", nó được dành cho mọi người, phép thần bí mang tính "quý tộc", nó chỉ được dành cho ít người. Tôn giáo hướng vào đa số nhân loại, nó có bản chất xã hội, nó dẫn đường, tổ chức cuộc sống của các dân tộc và xã hội, cần đến luật, pháp điển, các chuẩn tắc giáo lý, thờ cúng, đạo đức. Từ đó trước hết sẽ xuất hiện sự quan tâm đến những người yếu đuối, sự chiếm ưu thế của giáo dục, sự bảo vệ chính giáo như một lực lượng xã hội có tổ chức, duy trì sự thống nhất. Tất cả các tôn giáo lớn đều tạo ra loại hình thần bí của mình, đều đấu tranh chống lại phép thần bí như chống lại mối nguy hiểm và hợp thức hóa loại hình thần bí của mình. Như vậy, loại hình thần bí mang tính pháp điển xuất hiện, điều này là mâu thuẫn về thuật ngữ. Vốn mang tính chất duy lý và xã hội, các khái niệm "chính giáo" và "tà giáo" là không áp dụng được vào phép thần bí và nói chung là vào miền sâu đời sống tâm thần, nhưng phép thần bí lại thường xuyên bị hoài nghi và kết tội về tà giáo. Những lời kết tội ấy thường đi chệch đích, vì những kẻ kết tội và những người bị kết tội đứng trên các phương diện khác nhau và nói bằng các ngôn ngữ khác nhau. Được phê chuẩn về mặt xã hội, thần học chính thống tự coi mình là mang tính khách quan và đem tính khách quan của mình đối lập lại tính chủ quan của phép thần bí. Nó thực sự mang tính khách quan theo nghĩa nó là sự khách quan hóa của tinh thần. Sự khách quan hóa là hệ thống pháp điển của Giáo hội như một thể chế xã hội. Với nghĩa đó thì phép thần bí thực sự không mang tính khách quan, nhưng nó cũng không mang tính chủ quan, nếu hiểu tính chủ quan là các trạng thái tâm thần hão huyền và viễn tưởng. Phép thần bí đích thực chính là chủ nghĩa duy thực, nó hướng vào các thực tại khởi thủy, vào bí ẩn của tồn tại, trong khi thần học chính thống chỉ có quan hệ với những biểu tượng có ý nghĩa xã hội. Phép thần bí dường như là "Mặc khải của Mặc khải", là việc khám phá ra các thực tại đứng ở đằng sau những biểu tượng. Các nhà thần bí chân chính là những người duy thực, biết phân biệt các thực tại. Chủ nghĩa duy thực hoàn toàn không đồng nhất với sự khách quan hóa. Phép thần bí không những không là âm nhạc phi lôgíc của tâm thần mà cũng không phải là tiểu thuyết. Phép thần bí gắn liền với tinh thần chứ không phải với tâm thần và đòi hỏi tinh thần phải thâm nhập vào tâm thần. Phép thần bí thức tỉnh con người có tinh thần, con người nhìn thấy các thực tại một cách rõ hơn và sâu sắc hơn con người có tâm thần, hoang sơ. *Phép thần bí khắc phục thú tính.* Đó là tính quy định cơ bản của nó, và tính quy định này có ở mọi phép thần bí nhưng không phải con người hoang sơ, con người với tư cách thực thể có thể

xác – tâm thần, mà con người có tinh thần, thông qua bản nguyên tinh thần có trong con người, mới thoát ra khỏi thú tính để đi lên cuộc sống của Chúa. Với nghĩa đó thì Chúa gần gũi với con người hơn bản thân con người, và sâu sắc hơn con người ở trong bản thân con người. Tâm linh mở ra cái thần thánh ở trong con người, nhưng cái thần thánh này hóa ra lại là cái có tính người sâu sắc. Gắn liền với điều đó là một kiểu quan hệ cơ bản giữa con người và Chúa. Với tư cách tâm linh thuần túy, phép thần bí có thể bị các trạng thái của thể xác và của tâm thần con người xuyên tạc. Từ đó là tính khó hiểu của nó. Sự khó hiểu này xuất hiện cả khi người ta khẳng định một tâm linh trừu tượng, thù địch với nhân tính, tức phủ định tính chất thần nhân của phép thần bí. Có tâm linh giả dối, sự cao cả giả dối của tâm linh. Có phép thần bí giả dối, có cảm hứng giả dối của phép thần bí. Cần phải có thái độ tỉnh táo đối với tâm linh và phép thần bí giả dối.

Sự xung đột vĩnh hằng giữa phép thần bí và thần học gắn liền với việc chúng nói bằng các ngôn ngữ khác nhau. Sự phiên dịch từ một ngôn ngữ này sang ngôn ngữ khác là không thể. Khi người ta cố gắng phiên dịch kinh nghiệm của các nhà thần bí sang ngôn ngữ thần học, thì các nhà thần bí ngay lập tức bị buộc tội về tà giáo. Ngôn ngữ thần bí là kỳ quặc, đây không phải là ngôn ngữ khái niệm, đây không phải là tư duy phục tùng quy luật đồng nhất. Ngôn ngữ thần học bao giờ cũng cố gắng trở thành ngôn ngữ duy lý hóa, không cho phép có mâu thuẫn, mặc dù một cách không thành công. Do vậy rất khó trình bày phép thần bí bằng ngôn ngữ thần học và siêu hình học trừu tượng, sự xuyên tạc bao giờ cũng xuất hiện. Các nhà thần bí học thường xuyên bị hoài nghi và buộc tội về thuyết tự tại, tức thừa nhận tính tự tại của Chúa và của cái thần thánh đối với tâm thần. Trên thực tế, phép thần bí, bất kỳ phép thần bí nào cũng khắc phục vực thẳm siêu việt giữa Chúa và con người. Cái siêu việt trở thành cái nội tại trong kinh nghiệm thần bí. Một điều hoàn toàn hiển nhiên là thuyết nội tại của phép thần bí hoàn toàn khác so với phép thần bí trong triết học, trong lý luận nhận thức hay trong thần học. Đây chính là thuyết nội tại về tâm linh. Tâm linh chính là tính nội tại của Chúa đối với con người, nhưng tính nội tại này không có nghĩa là sự đồng nhất loại bỏ mọi sự khác biệt. Nghịch lý ở đây là trong kinh nghiệm thần bí có sự đối mặt với cái siêu việt và sự trải nghiệm cái siêu việt và cái nội tại bị vượt bỏ, nhưng điều này hoàn toàn không có nghĩa là Chúa đồng hóa con người. Chúa được trải nghiệm một cách nội tại. Chúa bộc lộ ra ở trong cơ sở đầu tiên của tâm thần, mọi cái đều xuất phát từ miền sâu và từ bên trong, chứ không phải là từ bên trên và từ bên ngoài. Những biểu tượng không gian của miền sâu được các nhà thần bí đề cao hơn so với những biểu tượng của chiều cao. Điều này hoàn toàn không có nghĩa là phủ định sự khác biệt giữa Chúa và con người. Diễn tả bí ẩn của kinh nghiệm thần bí trong siêu hình học nhất nguyên là hoàn toàn sai lầm. Nhất nguyên luận bao giờ cũng là sự duy lý hóa, nó do khái niệm, chứ không phải do kinh nghiệm sinh ra, được tư duy đưa vào. Phiếm thần luận mà các nhà thần bí bị buộc tội vì nó, chính là việc phiến dịch cái mang tính kinh nghiệm, kỳ quặc, không diễn tả được bằng khái niệm của ngôn ngữ thần bí sang ngôn ngữ khái niệm duy lý của thần học và của siêu hình học. Phiếm thần luận là sự bịa đặt

của thần học, chứ không phải của phép thần bí, đây là vũ khí đấu tranh của thần học. Nhất nguyên luận là tạo phẩm của siêu hình học lấy khái niệm làm vũ khí, chứ không phải của phép thần bí. Trong kinh nghiệm tâm linh không có nhất nguyên luận nào, phiếm thần luận nào, vì nhất nguyên luận và phiếm thần luận thực chất là các học thuyết, các tạo phẩm của tư duy xử lý kinh nghiệm tâm linh bằng khái niệm.

Trường hợp của M. Echart, một trong các nhà thần bí lớn nhất, đặc trưng cho vấn đề quan hệ giữa phép thần bí và thần học. Như đã rõ, phép thần bí Echart bị Giáo hội Công giáo lên án, nó bị coi là phiếm thần luận. Lời buộc tội thật sự là tầm thường. Nhưng tín đồ dòng Dominique là Denifil đã cố gắng chứng minh rằng, trong các tác phẩm thần học của mình, Echart là người theo thuyết Thomas, và do vậy, hoàn toàn là người chính giáo. Hóa ra, Echart là một người tuyệt đối chính giáo trong thần học và là tà giáo trong phép thần bí. Khi giải quyết thực chất vấn đề về Echart, cần phải thừa nhận rằng mâu thuẫn này là xung đột giữa ngôn ngữ thần học và ngôn ngữ thần bí. Echart hóa ra là người theo nhất nguyên luận, phiếm thần luận và tà giáo do có sự phiên dịch từ ngôn ngữ thần bí sang ngôn ngữ thần học. Ông sẵn sàng trở thành người theo thuyết Thomas trong ngôn ngữ khái niệm của thần học. Khái niệm trở nên mang tính tai hại chết người đối với kinh nghiệm thần bí và mọi kinh nghiệm tâm linh. Vốn phục tùng quy luật đồng nhất và không đưa ra nghịch lý, khái niệm bao giờ cũng đáng hoài nghi và bao giờ cũng sẵn sàng đưa ra những lời buộc tội chống lại phép thần bí. Khái niệm chuyển tải sự phục vụ xã hội, nó là công cụ tổ chức của con người bình thường, là công cụ xã hội hóa, nó sử dụng cái chung và không muốn biết đến cái riêng và cái cá biệt. Phép thần bí có một bản chất hoàn toàn khác. Khi nhà thần bí nói rằng Chúa ra đời ở trong linh hồn và linh hồn ra đời ở trong Chúa, rằng sự ra đời vĩnh hằng thuộc về cơ sở của linh hồn, rằng Chúa gần gũi với con người hơn bản thân con người, rằng Chúa ở trong chúng ta, nhưng chúng ta lại ở bên ngoài, thì các khái niệm thần học là hoàn toàn vô dụng.

Ngôn ngữ thần bí là ngôn ngữ tình yêu, chứ không phải ngôn ngữ khái niệm. Angelus Silesius, người đang yêu không thể sống thiếu người mình yêu. Khi tinh thần của người được yêu tắt hơi, thì tinh thần của người yêu cũng tắt hơi, vì sự tồn tại của chúng được nuôi dưỡng bởi tình yêu giữa chúng. Chúa là Người đang yêu, Chúa không muốn và không thể tồn tại thiếu người được yêu. Các nhà thần bí thường nói rằng Chúa và con người có quan hệ với nhau, như Người sáng tạo và tạo phẩm. Nếu không có con người thì không có Chúa. Chúa ra đời khi con người ra đời. Đây là chân lý sâu xa nhất của kinh nghiệm tâm linh, là chân lý mở ra trong tự do tâm linh. Nó không thể được khách quan hóa và không thể được biểu thị trong tự do tâm linh. Không thể xây dựng một bản thể luận khách quan nào dựa trên đó. Chân lý của kinh nghiệm hội ngộ thần bí giữa con người với Chúa ở trong miền sâu tâm thần vấp phải khái niệm về Chúa như tồn tại đầy đủ và tuyệt đối. Nhưng khái niệm về Chúa như tồn tại đầy đủ và tuyệt đối không biểu thị sự sống của Chúa. Đây chỉ là sự khách quan hóa theo đuổi mục đích tổ chức sinh hoạt tôn giáo trong xã hội. Những điều mà Angelius Silesius và các nhà thần bí khác nói, là nghịch lý bộc lộ ra ở trong miền sâu tồn tại

không bị quẳng vào thế giới được khách quan hóa. Nhà thần bí lớn nhất của Kitô giáo phương Đông là Thánh Simeon Bogoslov đã nói bằng ngôn ngữ khó hiểu đối với thần học và bản thể luận duy lý. Chúng ta có thể nhận thấy điều tương tự ở Tauler, Thánh Joan Tiền hô,... Khi thần học và siêu hình học cố gắng biểu thị những chân lý ấy, thì nhất nguyên luận và phiếm thần luận sẽ xuất hiện, đây bao giờ cũng là một sự xuyên tạc. Phép thần bí đích thực nằm ở bên ngoài sự đối lập giữa nhị nguyên luận siêu việt và nhất nguyên luận nội tại. Nhà thần bí hoàn toàn không muốn nói đơn giản rằng con người và thế giới là Chúa, rằng chúng sinh và Đấng sáng thế có bản chất đồng nhất. Các nhà thần bí học mô tả vực thẳm nằm giữa con người và Chúa, sự suy đồi của thế giới, cuộc đấu tranh bằng đối thoại, bi kịch của con đường tâm linh. Kinh nghiệm thần bí có nghĩa là khắc phục tính súc sinh. Không một khái niệm nào của thần học phù hợp với sự khắc phục này. Thần học coi đó là phiếm thần luận, nhưng điều đó đồng thời cũng là một cái gì đó hoàn toàn khác, năng động, chứ không phải là một cái đứng im và không diễn tả được. Phiếm thần luận hoàn toàn không phải là việc khắc phục tính súc sinh. Với tư cách một hệ thống duy lý, phiếm thần luận hoặc là sự phủ định vũ trụ, là sự phủ định tính thực tại của thế giới và của con người, là sự thừa nhận tính hư ảo của chúng, hoặc là chủ nghĩa vô thần, là sự phủ định tính thực tại của Chúa và thừa nhận tính thần thánh và độc lập của thế giới theo lối tự nhiên chủ nghĩa. Phiếm thần luận không cần đến sự thần hóa, mọi cái ở trong nó ngay từ đầu đã mang tính thần thánh. Trong cuốn sách mới công bố viết về Echart Alois Dempf – nhà triết học Công giáo, đã đánh giá ông ta bằng thuật ngữ "theopantisme" thay cho thuật ngữ "pantheisme" (phiếm thần luận). Theopantisme không cho rằng vạn vật đều là Chúa như phiếm thần luận quan niệm, mà cho rằng Chúa là vạn vật. Theopantisme phù hợp với thuật ngữ phiếm thần luận do Klause sáng tạo ra. Sự tìm kiếm một thuật ngữ mới này chỉ cho thấy rất khó diễn tả kinh nghiệm thần bí bằng ngôn ngữ của thần học và siêu hình học nhưng lịch sử tư tưởng loài người, lịch sử phép thần bí tư biện biết đến thử nghiệm khắc phục giới hạn của tư tưởng ở trong khuôn khổ của bản thân tư tưởng. Không có gì chứng tỏ sức mạnh của tư tưởng như sự tự hạn chế ấy của nó và sự vượt ra khỏi giới hạn riêng của nó, cái mà Nicolai Cuzansky gọi là *tiến sĩ đặc biệt*. Tôi hàm ý nói đến nhận thức Chúa bằng ẩn dụ.

Ngôn ngữ mà nhiều nhà thần bí sử dụng để diễn tả kinh nghiệm của mình, để lại ấn tượng của nhất nguyên luận, phiếm thần luận, của sự phủ định cá nhân, của sự phủ định con người, tự do và tình yêu của con người. Chúng tôi đã nói rằng không nên phiên dịch ngôn ngữ thần bí này sang ngôn ngữ thần học và ngôn ngữ siêu hình học. Nhưng vấn đề phép thần bí đặt ra vẫn tồn tại, và nó luôn làm cho chúng ta phải lo lắng. Phép thần bí có hai xu hướng đối lập – hoặc là hướng tới thần thánh hóa vũ trụ hay là phủ định vũ trụ, hoặc là thần thánh hóa con người hay là phủ định con người. Các xu hướng đối lập này có thể hợp nhất với nhau. Khi con người và vũ trụ được hợp nhất và đồng nhất trong nhất nguyên luận thần thánh, thì có thể nói như nhau rằng, con người và vũ trụ được Chúa sáng tạo ra và chúng bị phủ định. Nhất nguyên luận bao giờ cũng phủ định bí ẩn của thần nhân, nhị thống, bí ẩn chỉ được vạch ra hoàn

toàn trong Kitô giáo. Kitô giáo mang tính có nhân cách do vậy nó hợp nhất nhất nguyên luận với đa nguyên luận. Chỉ có phép thần bí tình yêu mới phù hợp với điều này. Không có tình yêu thiếu cá nhân, tình yêu đi từ cá nhân đến cá nhân. Định hướng vào cá nhân chủ yếu là định hướng đạo đức, định hướng vào vũ trụ chủ yếu là định hướng thẩm mỹ. Sự hòa làm một với vũ trụ một cách xuất thần là một loại hình thần bí đặc biệt. Đối với tâm linh Kitô giáo, đối với phép thần bí Kitô giáo thì có thể xác định ba điều kiện, ba dấu hiệu: cá nhân, tự do và tình yêu. Một trong ba điều kiện này vắng mặt ở đâu thì phép thần bí Kitô giáo bị què cụt ở đó, có sự đi chệch hướng ở đó. Tính què cụt và sự đi chệch hướng như vậy thường có mặt ở trong bản thân phép thần bí Kitô giáo. Chúng ta đã nhận thấy điều này ở lối sống khắc kỷ. Các yếu tố phi Kitô giáo đã thâm nhập vào tâm linh Kitô giáo. Sự thiên lệch về nhất nguyên luận phiếm thần hoàn toàn không phải là tà giáo đối với Chúa, đây là tà giáo trước hết đối với con người, đối với cá nhân, tự do và tình yêu. Một điều thú vị là có thể phát hiện thấy sự thiên lệch về nhất nguyên luận phiếm thần này ở những người có thái độ thù địch nhất với phiếm thần luận và khẳng định các hình thức cực đoan của nhị nguyên luận siêu việt. Khi người ta nói rằng Chúa là vạn vật, con người và thế giới là hư vô, là sinh thể đáng thương và hèn mọn, đồng nhất với tội lỗi, thì đó là một hình thức của thuyết một bản tính và của phiếm thần luận đặc biệt. Chỉ có Chúa là tích cực, chỉ có Chúa có tự do, sự toàn năng của Chúa bộc lộ ra ở khắp mọi nơi. Tính tích cực của con người chỉ là tội lỗi, tức là hư vô, con người không có tự do, không có sức mạnh sáng tạo. Lối tư duy này bắt đầu từ nhị nguyên luận cực đoan nhưng lại kết thúc ở nhất nguyên luận cực đoan. Trái ngược với điều đó là tâm linh căn cứ trên sự hội ngộ giữa con người và Chúa, trên tính thần nhân, trong đó sự hợp nhất vẫn giữ lại sự khác biệt, cho phép thần hóa (theosis) con người mà không thủ tiêu bản tính người ở trong bản tính Chúa. Sự thần hóa đòi hỏi sự khác biệt giữa Chúa và con người, quan hệ đối thoại và bi kịch giữa con người và Chúa. Sự thần hóa là không thể nếu con người chỉ là tội lỗi và hư vô, nếu vực thẳm tuyệt đối tách biệt con người khỏi Chúa. Vốn là cơ sở của phép thần bí Kitô giáo phương Đông, sự thần hóa không phải là sự đồng nhất với Chúa theo lối nhất nguyên và không phải là sự hạ thấp con người và thế giới phàm tục. Sự thần hóa làm cho con người trở nên thần thánh, đưa nó vào cuộc sống của Chúa, khi đó vẫn giữ lại nhân tính. Cái diễn ra ở đây không phải là việc thủ tiêu nhân cách con người, mà là sự làm cho nó trở nên hoàn toàn tương tự với Chúa và với Ba Ngôi Chúa. Việc giữ lại nhân cách này là chỉ có thể ở trong Chúa Kitô và thông qua Chúa Kitô. Bí ẩn của cá nhân gắn liền với bí ẩn của tự do và tình yêu. Tình yêu và ân sủng là chỉ có thể nếu có nhân cách và cá nhân. Nhất nguyên luận, sự đồng nhất loại bỏ tình yêu, cũng như loại bỏ tự do. Tính độc đáo của phép thần bí Kitô giáo gắn liền với điều đó. Con người không đồng nhất với vũ trụ và không đồng nhất với Chúa, nhưng con người là tiểu vũ trụ và vũ trụ thần thánh. Nhân cách con người có thể bao chứa nội dung của vũ trụ.

Phép thần bí của mọi thời đại, của mọi dân tộc và của mọi tôn giáo đều có những đặc điểm chung. Bản chất của các nhà thần bí được nhận biết nhờ dựa vào những đặc điểm ấy. Họ dường như đến từ các thế giới khác nhau. Giữa các nhà thần bí của các

tôn giáo khác nhau giống nhau nhiều hơn so với giữa bản thân các tôn giáo. Miền sâu của tâm linh có thể bộc lộ một sự thống nhất lớn hơn sự khách quan hóa các loại hình tôn giáo. Nhưng dẫu sao vẫn có những sự khác biệt giữa các loại hình thần bí, và trước hết là giữa phép thần bí Kitô giáo và phép thần bí nằm ngoài Kitô giáo.

Tâm linh Kiên tín giáo cần bị đem đối lập với tâm linh thần nhân, tức là việc thừa nhận tính tích cực sáng tạo của con người. Quan hệ giữa tự do của con người và ân sủng của Chúa, giữa linh hồn của con người và tinh thần của Chúa hay Chúa Thánh thần là điều bí ẩn nhất và không đạt tới được trong cuộc sống. Quan hệ này không thể hiểu được theo lối nhất nguyên luận, theo lối nhị nguyên luận, nó nằm ở bên ngoài các phạm trù tư duy của chúng ta. Cảm hứng của con người bắt nguồn từ Chúa và từ tự do, từ ân sủng của Chúa, từ quà tặng của Chúa và từ tự do khởi thủy, không lý giải được, không do cái gì quy định của con người. Đây chính là bí ẩn vĩ đại của đời sống tâm linh đang bị mọi tư duy nhất nguyên luận bóp chết và không thể được nó diễn đạt. Đời sống tâm linh mang tính nhị thống, nó là cuộc hội ngộ, là đối thoại, là sự tương tác, là tính tích cực của cái này và của cái khác, tức nó mang tính thần nhân. Trong miền sâu tâm linh, không những Chúa sinh ra trong con người, mà con người cũng sinh ra trong Chúa, không những Chúa phát ngôn, mà con người cũng trả lời. Có nỗi buồn nhớ về Chúa của con người, nhưng cũng có nỗi buồn nhớ về con người của Chúa, có sự cần đến con người của Chúa.

9. QUAN NIỆM CỦA PAVARNIN SERGEY INNOKENTEVICH (1870 – 1952)

Tranh luận. Về lý luận và thực tiễn tranh luận

Những thông tin chung về tranh luận

Chương I: Về chứng minh

Định đề, Làm sáng tỏ định đề, Định nghĩa khái niệm, "Số lượng" phán đoán, Mức độ "tình thái", Tầm quan trọng của việc làm sáng tỏ tư tưởng.

1) Trước khi nói về tranh luận và các đặc điểm của nó, cần phải làm quen sơ bộ nhất với chứng minh. Vả lại tranh luận cấu thành từ chứng minh. Một người chứng minh tư tưởng nào đó là đúng, còn người khác – tư tưởng đó là sai.

Tư tưởng mà chứng minh được xây dựng để luận chứng cho tính chân thực hay sai lầm của nó, được gọi là *định đề của chứng minh*. Toàn bộ sự chứng minh cần phải xoay quanh tư tưởng ấy. Nó là mục đích tối hậu những nỗ lực của chúng ta. Định đề trong chứng minh là vua ở trong cờ vua. Người chơi cờ giỏi bao giờ cũng luôn cần phải để ý đến vua, cho dù có nghĩ đến nước đi nào đi chăng nữa. Người chứng minh giỏi trong tranh luận hay không có tranh luận cũng như vậy: Cho dù anh ta có nói đến điều gì trong chứng minh đi chăng nữa, thì bao giờ anh ta cũng lưu tâm đến một mục đích chủ yếu – *định đề*, việc minh biện hay bác bỏ nó,...

Chính vì vậy *yêu cầu đầu tiên đối với người bắt tay vào việc chứng minh hay tranh luận nghiêm túc – làm sáng tỏ tư tưởng tranh luận, làm sáng tỏ định đề*, tức là thâm

nhập vào nó và hiểu nó để nghĩa trở nên hoàn toàn rõ và rành mạch đối với chúng ta. Điều này sẽ tiết kiệm được nhiều thời gian và bảo vệ tránh khỏi nhiều sai lầm.

2) Để làm sáng tỏ định đề, cần phải làm sáng tỏ hai vấn đề đối với định đề:

– Thứ nhất: chúng ta có hiểu được tất cả mọi từ và câu ở trong định đề hay không?

Một điều hiển nhiên là nếu chúng ta cần phải bác bỏ hay minh biện định đề: "Xã hội hóa đất đai ở thời gian này là cần thiết", chúng ta cần phải hiểu hoàn toàn rõ và rành mạch rằng, "xã hội hóa đất đai" là gì. Thiếu điều đó thì chúng ta sẽ không có được sự chứng minh đích thực, mà có sự "phủ chứng", sự "trang điểm vụng về" nào đó. Nếu chúng ta thỏa mãn định nghĩa đó đối với mục đích của mình, thì chúng ta có thể đi tiếp. Nếu chúng ta cảm nhận thấy có điều gì đó không rõ ràng khi định nghĩa như vậy, thì chúng ta ngay lập tức cần phải cố gắng làm sáng tỏ sự không rõ ràng ấy. Tóm lại, cần phải cố gắng làm sáng tỏ mỗi một khái niệm trong định đề một cách rõ ràng và rành mạch nhất.

– Thứ hai: cần phải làm sáng tỏ khái niệm như thế nào?

Có hai phương tiện để làm điều đó trên thực tế là: a) Tự mình định nghĩa khái niệm bằng năng lực của mình nhưng điều này thường thậm chí là không thể; b) Sử dụng những định nghĩa có sẵn của người khác. Phương thức thứ hai thường được ưa thích hơn, nếu vấn đề không có can hệ với những khái niệm chuyên ngành của chúng ta. Định nghĩa khái niệm là một công việc nan giải, đôi khi là rất nan giải, đặc biệt là trong tranh luận, đòi hỏi nhiều tri thức, thói quen, công sức, thời gian. Tốt nhất là sử dụng định nghĩa của những người có thể bỏ ra tất cả những thứ đó cho việc định nghĩa khái niệm, vì định nghĩa của họ đã trải qua lò lửa phê phán.

Vì mục đích ấy thì rất có thể là giới thiệu định nghĩa được lấy ra từ một tác phẩm khoa học nghiêm túc và có uy tín nào đó. Nếu không có sẵn tác phẩm như vậy, thì có thể sử dụng định nghĩa lấy ra từ cuốn từ điển bách khoa thư có chất lượng và các nguồn tài liệu tương tự. Có một sự thực là cùng một khái niệm được định nghĩa theo các cách khác nhau ở trong những cuốn sách khác nhau và ở những tác giả có uy tín khác nhau. Tất nhiên, khi đó chúng ta sẽ lựa chọn một định nghĩa đúng, theo chúng ta là tốt nhất nào đó. Trong trường hợp như vậy, cần phải nhớ rằng, có một số định nghĩa về khái niệm ấy, và cần phải lưu ý đến điều đó, đặc biệt là trong các cuộc tranh luận, để không nảy sinh những sự hiểu lầm. Sẽ là tốt đẹp, nếu chúng ta nhớ đến tất cả chúng và biết được những hạn chế của chúng; song dù sao cũng không nên quên rằng, có một số định nghĩa về khái niệm ấy.

Cần phải học thuộc một cách chính xác và hoàn toàn có chủ ý định nghĩa về những khái niệm chúng ta thường bắt gặp trong chứng minh và tranh luận. Ví dụ, trong tranh luận hiện nay, chúng ta thường bắt gặp các danh từ: quốc tế, chủ nghĩa xã hội, tư sản, vô sản, xã hội hóa đất đai, tư bản,... Trong khi đó cần phải tin rằng, rất nhiều người theo "chủ nghĩa xã hội" lại hoàn toàn không hiểu hay hiểu sai nghĩa của các danh từ ấy. Chúng ta hỏi danh từ là gì, và họ không hiểu. Nhằm né tránh những cuộc tranh luận vô bổ và nguy cơ biến thành kẻ ba hoa chích choè, tôi xin nhắc lại, cần phải *học*

thuộc các định nghĩa, nắm bắt chúng. Không nên tin tưởng những điều "đã đọc được một khi nào đó". Đọc rồi sẽ quên và sẽ bị quẫn trí. Cần phải học thuộc một cách hợp lý ở đây để không có "đầu bã đậu".

3) Khâu thứ hai cần được làm sáng tỏ ở trong định đề là như sau:

Giống như trong mọi phán đoán đơn giản, định đề bao giờ cũng khẳng định hay phủ định một đối tượng hay nhiều đối tượng thuộc cùng một lớp nào đó. Để có được tư duy rõ ràng và rành mạch, cần phải hiểu chúng ta đề cập đến chỉ một đối tượng hay đến tất cả mọi đối tượng của lớp ấy, hay đến một số đối tượng (đa số đối tượng) của lớp ấy,... Trong khi đó, chúng ta lại thường không nhận thấy điều đó ở trong nhiều phán đoán được đưa ra trong chứng minh hay trong lời nói. Ví dụ, có người nói "con người độc ác". Vả lại tư tưởng của người ấy là không rõ ràng. *Tất cả mọi* người hay đa số? Không hiểu điều đó, không thể bác bỏ luận điểm nêu trên, vì các phương thức bác bỏ là khác nhau.

Đôi khi cần phải làm sáng tỏ có phải bao giờ một dấu hiệu nào đó được gán ghép cho đối tượng có phải là của nó hay không phải bao giờ cũng vậy.

Tư tưởng thường không rõ ràng do thiếu việc làm sáng tỏ ấy. Ví dụ, một người nào đó nói: "Khi mặt trời nằm ở trong đám mây, ngày mai trời sẽ mưa". Điều hiển nhiên là sẽ hỏi: Bao giờ cũng là như vậy hay trong đa số trường hợp là như vậy.

Việc làm sáng tỏ khâu này được gọi là việc làm sáng tỏ phán đoán (tức là làm sáng tỏ định đề) về "*số lượng*". "Số lượng" của định đề không rõ ràng ở đâu, ví dụ như ở trong phán đoán: "*Mọi người đều độc ác*", thì định đề ở đó được gọi là định đề *không xác định về số lượng.*

4) Sau đó cần làm sáng tỏ chúng ta coi phán đoán nào là định đề *hiển nhiên* chân thực, đáng tin cậy và là định đề *hiển nhiên* sai lầm hay chỉ là phán đoán *có thể* chân thực ở một chừng mực nào đó, là rất có thể chân thực, là có thể chân thực,... Hay định đề chúng ta bác bỏ chỉ có cảm tưởng là *có thể*: Không có các luận cứ bảo vệ nó, nhưng cũng không có các luận cứ chống lại nó. Dẫu sao thì tùy thuộc vào tất cả những điều đó, chúng ta vẫn cần phải dẫn ra các phương thức chứng minh khác nhau.

5) Như vậy, đó là ba khâu bao giờ cũng cần phải làm sáng tỏ khi giải thích rõ định đề: a) Tất cả mọi khái niệm không rõ ràng đối với chúng ta và tham gia vào định đề; b) "Số lượng" định đề và c) "Tình thái" định đề.

Chương II: Về chứng minh (tiếp tục)

Về các luận cứ, "Mối liên hệ trong chứng minh", Những sai lầm trong định đề, trong luận cứ và trong liên hệ.

1) Trong chứng minh tính chân thực hay tính sai lầm của định đề, chúng ta dẫn ra các tư tưởng khác, cái gọi là các *luận cứ* hay các *căn cứ* chứng minh. Đó cần phải là những tư tưởng sau đây: a) Những tư tưởng không những bản thân chúng ta, mà cả *người hay những người chúng ta cần chứng minh cho họ thấy*, coi là đúng, và b) Từ đó *suy ra* rằng, định đề là đúng hay là sai. Tất nhiên, nếu chúng ta dẫn ra luận cứ mà người hội thoại với chúng ta không thừa nhận là đúng, thì đó sẽ là một thiếu sót. Hoặc

là cần phải chứng minh tính chân thực của bản thân *luận cứ* ấy, sau đó dựa vào nó để chứng minh định đề, hoặc là tìm kiếm luận cứ khác thích hợp hơn. Ví dụ, nếu tôi muốn chứng minh cho ai đó thấy rằng, "cần phải làm việc", tôi nói thêm "vì Chúa ra lệnh như vậy" như là luận cứ, thì luận cứ như vậy chỉ thích hợp đối với tín đồ. Nếu người nào không tin vào Chúa, và tôi dẫn ra luận cứ ấy, thì nó không chứng minh được điều gì cho người ấy cả. Sau đó, như đã nói, cần phải suy ra tính chân thực của định đề từ luận cứ; định đề và luận cứ cần phải liên hệ với nhau để người nào thừa nhận luận cứ là đúng, thì cũng cần phải thừa nhận định đề là đúng. Nếu mối liên hệ này không rõ ràng ngay lập tức, thì cần phải chỉ ra là nó có tồn tại. Thiếu điều đó thì chứng minh chưa phải là chứng minh. Ví dụ, nếu người nào đó muốn chứng minh rằng, "bánh mỳ ở nước ta sẽ sắp tăng giá" và dẫn ra luận cứ "động đất xảy ra hôm qua ở nước Mỹ", thì luận cứ đó sẽ không thuyết phục được tôi. Đúng là ở Mỹ đã xảy ra động đất. Luận cứ là đúng nhưng nó "không chứng minh cho tôi thấy điều gì cả". Mối liên hệ nào giữa luận cứ ấy và định đề cho rằng, "giá bánh mỳ ở ta sẽ sắp tăng lên"? Có thể, có mối liên hệ như vậy, nhưng dầu sao tôi vẫn không nhận thấy nó. Hãy chỉ ra nó và khi đó sẽ có chứng minh đích thực. Còn khi tôi chưa nhận thấy nó, không một luận cứ xác đáng nào có thể thuyết phục được tôi.

Như vậy, ở đây chứng minh, ngoài định đề, còn đòi hỏi: a) căn cứ, luận cứ và b) mối liên hệ giữa chúng với định đề.

2) Mỗi một luận cứ quan trọng trong chứng minh đều cần được khảo cứu một cách riêng biệt và cũng cần được làm sáng tỏ cũng như cần phải làm sáng tỏ chúng ta làm sáng tỏ định đề như thế nào. Vả lại, nếu chúng ta không hoàn toàn hiểu luận cứ, thì lẽ nào chúng ta có thể hoàn toàn tin tưởng nói rằng, nó là đúng hay là sai? Công việc làm sáng tỏ này là hoàn toàn cần thiết ở đây. Cần phải học được cách tiến hành nó. Người nào thử thực hiện nó khi chứng minh, thì sẽ biết cách đánh giá nó tiết kiệm được bao nhiêu chi phí và thời gian. Không nên tin tưởng "cái nhìn đầu tiên" và nghĩ rằng, không cần phải làm sáng tỏ. Đây là sai lầm mang tính người nhiều nhất của chúng ta: Chúng ta có cảm tưởng nhiều tư tưởng là hoàn toàn rõ ràng; nhưng có trường hợp đối thủ động chạm đến tư tưởng và hóa ra tư tưởng ấy hoàn toàn không rõ ràng, ngược lại, lại rất tối tăm và đôi khi còn bị chúng ta hiểu sai. Khi đó chúng ta bị lâm vào một tình cảnh rất nan giải trong tranh luận. Ảo tưởng về tính rõ ràng của tư tưởng là mối nguy hiểm lớn nhất đối với trí tuệ con người. Chúng ta tìm thấy những ví dụ tiêu biểu trong các hội thoại của Socrates, như chúng được chuyển tải trong các cuộc đối thoại giữa Xénophones và Platon. Một thanh niên hay một người đàn ông "hiểu rõ mọi thứ" trong một tư tưởng nào đó đến gần Socrates. Socrates bắt đầu đặt ra những vấn đề. Rốt cuộc hóa ra là ảo tưởng về tính rõ ràng của tư tưởng ở người hội thoại mở ra bóng tối và mây mù không xuyên qua được, ẩn chứa những sai lầm thô thiển nhất.

3) Những sai lầm trong chứng minh chủ yếu có ba loại: a) hoặc là ở trong định đề; b) hoặc là ở trong luận cứ, căn cứ; hay c) trong mối liên hệ giữa luận cứ và định đề, trong "suy luận".

Những sai lầm trong định đề thể hiện ở chỗ, chúng ta bắt tay vào chứng minh một định đề, song lại đã hoặc đang chứng minh một định đề khác trên thực tế. Đôi khi đó là định đề giống với định đề đích thực hay có liên hệ với nó, đôi khi – không có một mối liên hệ hữu hình nào. Sai lầm này được gọi là sự *đi chệch khỏi định đề*. Những minh họa về nó bắt gặp trên mỗi bước đi trong tranh luận. Ví dụ, một người muốn chứng minh Chính thống giáo là một tôn giáo xấu, mà lại chứng minh các linh mục Chính thống giáo thường là người xấu. Hay là muốn chứng minh người không biết suy luận là người ngu, mà lại chứng minh người ngu không biết suy luận. Hai điều đó không phải cùng là một điều. Những sự đi chệch khỏi định đề là rất đa dạng. Thay thế cho một tư tưởng thì có thể chứng minh một tư tưởng giống với nó, song dù sao vẫn khác với nó; có thể thay thế nó bằng một tư tưởng hoàn toàn khác. Có thể một người nhận thấy mình không thể bảo vệ hay chứng minh được định đề, và bắt đầu thay thế nó bằng định đề khác để địch thủ không nhận thấy. Đây được gọi là *đánh tráo* định đề. Cũng có thể là người ấy lãng quên định đề của mình. Sau đó, lại hỏi: "Chúng ta bắt đầu tranh luận từ cái gì?". Đó sẽ là việc *đánh mất* định đề,...

4) Những sai lầm trong luận cứ thường có hai loại: a) Luận cứ sai, b) Luận cứ tùy tiện. Luận cứ sai khi một ai đó dựa vào tư tưởng sai rõ ràng. Ví dụ, nếu để chứng minh định đề, ai đó nói rằng trái đất trụ vững trên ba con cá voi, thì chúng ta tất nhiên sẽ không chấp nhận luận cứ ấy, coi nó là luận cứ sai. Luận cứ tùy tiện – luận cứ không sai một cách hiển nhiên, nhưng bản thân nó đòi hỏi phải được chứng minh một cách cần thiết. Ví dụ, nếu để chứng minh định đề, ai đó đưa ra tư tưởng "sắp đến ngày tận thế", thì đó sẽ là luận cứ tùy tiện. Chúng ta có thể đòi hỏi những luận cứ khác, chứ không chấp nhận luận cứ ấy; hay là đòi hỏi luận cứ ấy cần phải được chứng minh.

5) Cuối cùng, những sai lầm trong "*liên hệ*" giữa căn cứ và định đề (trong "suy luận") thể hiện ở chỗ, định đề không được *rút ra, suy ra* từ căn cứ hay *không nhận thấy rõ nó được suy ra từ chúng như thế nào*. Ví dụ, ai đó chứng minh "chúng ta sẽ mất mùa vào năm nay". Tại sao anh lại nghĩ như vậy? "Vì trên mặt trời có nhiều vết đen". Tất nhiên, đa số chúng ta sẽ hỏi có mối liên hệ nào giữa định đề và căn cứ. Chúng ta không nhận thấy tính chân thực của định đề được suy ra từ căn cứ đó như thế nào. Nếu có ai đó tuyên bố: Napoleon mặc áo khoác màu nâu và Kirensky mặc áo khoác màu nâu, tức Kirensky là Napoleon. Chúng ta sẽ nói thẳng thắn là không có mối liên hệ nào giữa căn cứ và định đề; người ấy suy luận sai.

6) Lôgíc học cho thấy cụ thể hơn những sai nào thường có trong suy luận. Thiếu nó thì không thể phân tích tỷ mỷ. Người nào có trí tuệ "có năng lực chứng minh" thì người ấy dễ dàng tìm thấy sai lầm ở trong chúng hơn là người có trí tuệ ít có năng lực như vậy. Lẽ phải và thói quen suy nghĩ có ảnh hưởng lớn ở đây nhưng nhìn chung, thường khó phát hiện ra sai lầm, nếu chứng minh phức tạp. Đôi khi chúng ta cảm nhận thấy một điều gì đó không đúng, nhưng sai lầm ở đâu thì lại không xác định được. Tri thức lôgíc học sẽ trợ giúp trên thực tế.

Chương III: Tranh luận vì tính chân thực của tư tưởng

Tư tưởng còn đang tranh luận, Các điểm bất đồng, Số lượng của chúng, Xác định chúng và lựa chọn giữa chúng, Định đề và phản đề trong tranh luận, Các bộ phận cấu thành của phản đề.

1) Không nên nghĩ rằng, chỉ cần bắt gặp "*tư tưởng còn đang tranh luận*" là đủ để biến nó ngay lập tức thành "định đề của tranh luận", nếu muốn. Nó bao giờ cũng đòi hỏi một sự nghiên cứu và xử lý sơ bộ nào đó trước khi rút ra định đề ấy từ nó. Cần phải làm rõ chúng ta không tán thành với nó ở điểm nào; *xác định các "điểm bất đồng"*.

Thậm chí trong tư tưởng còn đang tranh luận đơn giản nhất cũng có thể có ít nhất hai điểm mà nó có cảm tưởng là sai lầm ở đó. Ví dụ, người ta đưa ra tư tưởng còn đang tranh luận đơn giản nhất "Pie đã chết". Sau khi làm sáng tỏ số lượng và tình thái của nó, chúng ta phát hiện ra rằng, chỉ có thể không tán thành nó *hoặc là* vì "Pie chưa chết, mà vẫn còn sống", *hoặc là* vì phán đoán này được coi là *đáng tin cậy*, trong khi đó, theo chúng ta, nó chỉ là *có thể* đáng tin cậy. Sẽ là đúng nếu nghĩ không phải "hiển nhiên là Pie đã chết", mà "có thể là Pie đã chết".

Tìm ra và chỉ ra chính xác chúng ta tán thành tư tưởng ấy ở điểm nào, tức là "*xác định được điểm bất đồng*". *Đây cần phải là xuất phát điểm của bất kỳ cuộc tranh luận đúng đắn nào.*

2) Việc xác định các điểm bất đồng thường được thực hiện theo con đường trái ngược với quan điểm sai lầm của đối thủ ở điểm này, chúng ta đưa ra một quan điểm khác, *không dung hòa* được với nó với tư cách quan điểm đúng.

3) Cần phải cố gắng bằng mọi cách để phản đề (do vậy là cả định đề) là *đơn giản nhất* và được biểu thị *ngắn gọn nhất*. Dẫu sao, thiếu sót sẽ là *phản đề phức*, cấu thành ngay lập tức từ hai hay nhiều tư tưởng. Ví dụ, *định đề*: hành vi này nằm trong điều mục 1, *phản đề*: không phải là như vậy, nó không nằm trong điều mục ấy, mà *nằm trong điều mục 1*. Phản đề ở đây có *hai* tư tưởng; có hai điểm bất đồng, thêm vào đó, nếu chúng ta bắt đầu chứng minh tư tưởng thứ nhất, thì cần phải chứng minh *bổ sung* cả tư tưởng thứ hai,...

Nhìn chung, các phản đề (cũng như định đề) phức sẽ kéo theo nhiều bất tiện, làm cho tranh luận trở nên rất rối rắm, tù mù, bất định. Do vậy, khi bắt gặp chúng, ngay lập tức cần phải *phân chia* chúng ra thành các phán đoán đơn và xem xét từng điểm bất đồng một cách riêng biệt.

Việc xác định và lựa chọn các điểm bất đồng là một bộ phận rất quan trọng trong tranh luận. Trong các cuộc tranh luận quan trọng, cần phải tiến hành chúng một cách đặc biệt thận trọng và ý thức rõ chúng ta đang làm gì. Tầm quan trọng của chúng tăng lên cùng với tầm quan trọng của cuộc tranh luận.

Nếu điểm bất đồng *không được xác định* hay thậm chí được xác định, nhưng điểm bất đồng vẫn còn phức tạp, thì cuộc tranh luận thường được tiến hành một cách "mù quáng". Việc *lựa chọn* sai điểm bất đồng cũng có thể quyết định số phận của toàn bộ cuộc tranh luận, như điều này thường diễn ra tại các phiên tòa.

Một điều cũng quan trọng hệt như vậy trong trường hợp tranh luận vì tư tưởng là việc nhớ hoàn toàn chính xác và rõ ràng không những định đề của cuộc tranh luận, *mà cả phản đề của nó, không bao giờ được quên là có định đề như vậy*. Điều này không những làm cho cuộc tranh luận trở nên rành mạch, mà còn cho phép dễ dàng loại bỏ được một số sự đả kích sai đối với định đề, và khi địch thủ "buông súng", có thể tự mình chuyển sang "tấn công".

Chương IX: Tôn trọng ý kiến của người khác

Tính hiếm hoi của nó, Tôn trọng ý kiến của người khác có nghĩa là gì, Đấu tranh vì chân lý, Tính bộ phận của sai lầm, Tính bộ phận của chân lý, Tin tưởng như là kết quả của sự ngu dốt.

1) Một điều kiện quan trọng cho cuộc tranh luận đích thực, tốt đẹp và trung thực (để thuyết phục hay để giành thắng lợi,... – không quan trọng) – *tôn trọng ý kiến và niềm tin của địch thủ*, nếu chúng ta nhận thấy họ trung thực.

Điều kiện này rất ít khi được tuân thủ. Con người thường sống bằng "thói quen hoang dại" trong lĩnh vực tư duy, tức là có thiên hướng coi những người khác chính kiến hoặc là kẻ ngu, hoặc là kẻ đê tiện và ít nhất cũng là "kẻ thù" đích thực. Tất nhiên, đây là dấu hiệu của trí tuệ hoặc vô văn hóa và ngu dốt, hoặc thiển cận,...

Tôn trọng ý kiến, niềm tin của người khác – tức là tôn trọng niềm tin và sự tin tưởng chân thực vào chúng của con người và *quyền* có chúng. Đó chính là điều đáng tôn trọng và đồng cảm. "Điều thiêng liêng" đối với người khác có thể có cảm tưởng đối với chúng ta là một sai lầm lớn, nhưng đó lại chính là điều thiêng liêng đối với người ấy, chúng ta cần phải có thái độ đối với nó như đối với *điều thiêng liêng của con người*.

Tóm lại, *tôn trọng niềm tin và ý kiến của người khác là một trong các hình thức tôn trọng quan trọng nhất đối với nhân cách con người*. Sự tôn trọng như vậy có ít ở đâu thì cũng có ít nhân cách ở đó.

2) Tất nhiên, điều đó không có nghĩa rằng, chúng ta cần phải tôn trọng "sai lầm và sự lừa dối" nhưng ý kiến và niềm tin chân thực không phải là sai lầm và sự lừa dối: Nó chỉ có thể là sự lầm lẫn. Tất nhiên, cho dù lầm lẫn có là thế nào đi chăng nữa, thì chúng ta vẫn không những phải bác bỏ nó, như chúng ta thường cần phải làm; mà chúng ta còn cần phải chống lại chúng bằng mọi sức mạnh của mình, cho dù nó có là "điều thiêng liêng nhất" đối với người khác. Vả lại có thể đấu tranh không phải như những kẻ say rượu cố tình chửi rủa địch thủ và bóp chết "nhân cách" của họ. Có một vương quốc đấu tranh từ xa xưa. Có thể bác bỏ một cách kiên quyết nhất, nhưng không được xúc phạm ý kiến của người khác bằng cách chế nhạo, bằng ngôn từ gay gắt, bằng cách giễu cợt; đặc biệt là không được hành hạ họ trước đám đông có thiện cảm đối với chúng ta. Tôn trọng ý kiến của người khác không những là dấu hiệu tôn trọng nhân cách của người khác, mà còn là dấu hiệu về trí tuệ quảng bác và phát triển.

Trong các cuộc tranh luận thông thường không có những ý kiến chân thực, "thực sự trung thực", vì việc thấu hiểu giá trị của chúng và việc tôn trọng chúng thường có được một cách rất khó khăn, đau đớn, nhờ kinh nghiệm sống.

3) Như vậy, ở đây có thể dẫn ra một số suy nghĩ cho phép đấu tranh theo một cách khác nhằm chống lại thiên hướng coi ý kiến *của chúng ta* là chân lý, còn *những ý kiến khác* điều nhảm nhí, là kết quả của sự nhẹ dạ hay của sự không trung thực.

Thứ nhất, chỉ có các chân lý của kinh nghiệm thông thường là đơn giản và hiển nhiên (đối với những mục đích thông thường); ví dụ, tôi hoài nghi là tôi ngủ vào đêm đó và uống chè vào buổi sáng. Chân lý càng phức tạp và trừu tượng hơn, thì nó càng ít "đơn giản" hơn và càng khó đạt được sự tin tưởng đúng đắn vào nó hơn. Trong khi đó, vô số người không biết đến điều đó. Đó là chưa nói tới tầng lớp thanh niên, họ nghĩ là đã nhận thức được mọi thứ khi bước chân vào lĩnh vực khoa học: Mọi thứ đều rõ ràng và mọi thứ đều đã được giải quyết. Chân lý đã được khám phá ra: Kant hay Marx, hay một người nào khác đã nhận thức được nó. Cần có nhiều lao động trí tuệ và kinh nghiệm trung thực để đi đến với ý thức mà Newton đã có được ở cuối đời: Ông chỉ thu thập được những hạt cát bên bờ đại dương vô tận của chân lý. Tầng lớp thanh niên không biết đến cuộc đấu tranh vĩ đại vì chân lý mà loài người đã tiến hành và chưa nhận thấy sự kết thúc, mà chúng ta mới chỉ bắt đầu tiếp cận với nó. Cái gì còn lại từ những lý thuyết hiện nay của chúng ta sau 10 nghìn năm nữa? Lẽ nào sự tiến bộ của tư tưởng loài người lại dừng lại ở Kant, Marx,... Đại dương tư tưởng là vô cùng tận. Chỉ có người nào thử nghiệm nghiên cứu nó, thì mới biết được sự vô cùng tận của nó và con người như vậy bao giờ cũng khiêm tốn.

4) Điều thứ hai không nên lãng quên – đó là *tư tưởng sai trong đa số trường hợp chỉ sai một phần*. Từ thời xa xưa, người ta đã chỉ ra điều đó – nhưng không có một lợi ích đặc biệt nào. “Tôi nghĩ, – Vlad. Soloviev nói, – tất nhiên, bất kỳ sai lầm nào cũng bao hàm một chân lý hiển nhiên và chỉ là sự xuyên tạc ít nhiều chân lý ấy; nó dựa vào chân lý ấy, trở nên hấp dẫn nhờ chân lý ấy, nguy hiểm nhờ chân lý ấy và có thể được hiểu, đánh giá và bác bỏ chúng thông qua chân lý ấy” (*Tư tưởng về siêu nhân*, I). Cần phải nhớ điều đó. Nhưng cũng không nên quên rằng, *đa số chân lý nằm ở bên ngoài kinh nghiệm thông thường đơn giản, cũng không phải là các “chân lý thuần túy”, rằng trong chúng cũng có một phần sai lầm* mà chúng ta chưa thể đánh giá. Những người khác, thế hệ mai sau sẽ đánh giá. Chính tư tưởng về điều đó cần phải thường xuyên làm giảm bớt sự tự tin và hạn hẹp của tư duy chúng ta, góp phần để có được thái độ chăm chú và tôn trọng đối với mọi quan điểm, kể cả các quan điểm hoàn toàn đối lập.

5) Nhìn chung, người nào coi thường ý kiến hay niềm tin của người khác, thì qua đó sẽ cho thấy sự tin tưởng của mình rằng, “đã nhận thức được chân lý” và “chân lý ở trong túi của mình”. Cũng không nên phủ định rằng, con người càng ngu dốt, lý tính của nó càng kém phát triển, thì người ấy càng có thiên hướng về sự tin tưởng như vậy, và sự tin tưởng chính trong những vấn đề ít được khái niệm không rõ ràng nhất. Tóm lại, “mức độ tin tưởng không tỷ lệ thuận với số lượng lao động trí tuệ bỏ ra cho nó, có thể có một quy tắc chung là: *Sự tin tưởng càng ít căn cứ trên suy luận, thì người ta càng bám vào nó chắc hơn*. – Thiên hướng tin tưởng mù quáng là cái vốn có của trí tuệ con người và chỉ có kinh nghiệm hạn chế dần dần nó” (Minto, *Lôgíc học*. Nhập môn, II).

Nhắc lại tất cả những ý kiến đó và áp dụng chúng vào bản thân, chứ không chỉ vào người khác, con người sẽ giảm đáng kể sự tự tin trong tư duy của mình, và cùng với đó là làm gia tăng thái độ tôn trọng đối với quyền tư duy và giải quyết vấn đề theo cách riêng của mình của những người khác – điều này đóng vai trò rất quan trọng trong cuộc tranh luận đúng đắn. Cần phải ý thức rõ rằng, tri thức của con người được sáng tạo ra và tiến lên thông qua một quá trình đấu tranh vô cùng phức tạp giữa các ý kiến, các niềm tin, các tín niệm. Những gì chúng ta tin tưởng chỉ là một bộ phận của các lực lượng đang đấu tranh với nhau, tòa nhà văn hóa hùng vĩ của loài người sẽ mọc lên từ sự tương tác giữa chúng. Tất cả chúng đều là cần thiết, cuộc đấu tranh giữa chúng, cuộc tranh luận trung thực giữa chúng là cần thiết, và nếu một trong số chúng trở nên thống trị, bóp chết số còn lại và chấm dứt cuộc tranh luận.

Chương V: Những cạm bẫy thô thiển không được phép

Cuộc đấu tranh – thì kẻ thù lớn nhất của tiến bộ sẽ xuất hiện: sự *trì trệ. Đó là cái chết của đời sống trí tuệ.*

Lối thoát sai lầm ra từ tranh luận. Cắt đứt tranh luận, Luận cứ roi vọt.

1) Có vô số những cạm bẫy không được phép. Có những cạm bẫy rất thô thiển, có những cạm bẫy rất tinh vi. Những cạm bẫy thô thiển nhất có tính chất "*máy móc*". Tính chất như vậy thường có "lối thoát sai ra từ tranh luận". Đôi khi cần phải "quẳng bỏ tranh luận" vì địch thủ động chạm đến nhân cách, tự cho phép mình có những lời nói thô lỗ,... Tất nhiên, điều này sẽ là "lối thoát đúng ra khỏi cuộc tranh luận", vì những lý do nghiêm túc nhưng cũng có khi người tranh luận cảm thấy khó chịu vì địch thủ mạnh hơn mình nói chung hay ở trong vấn đề này. Người tranh luận cảm thấy không có khả năng tranh luận và cố gắng "thoát ra khỏi cuộc tranh luận" bằng mọi cách, không ngần ngại sử dụng mọi phương tiện và thường sử dụng cả những mánh khóe thô thiển nhất.

2) Mánh khóe thô thiển nhất và "máy móc nhất" – không cho phép địch thủ nói. Người tranh luận thường xuyên cướp lời của địch thủ, cố gắng cắt lời hay tỏ vẻ không muốn lắng nghe: nhún vai, huýt sáo, nói lẩm bẩm,... Trong tranh luận trước thính giả, thính giả đôi khi đóng vai trò như vậy khi họ nhận thấy người cùng chính kiến với họ khó chịu: Khi đó họ đồng thanh biểu thị sự tán thành và bất đồng, tức giận, la ó, giậm chân, đập bàn và ghế, cùng nhau rời khỏi phòng họp,... Tất cả phụ thuộc vào trình độ văn hóa đạo đức của thính giả. Tất nhiên, tranh luận trong điều kiện như vậy là không thể. Điều đó được gọi là "*cắt đứt tranh luận*".

Nếu người khá vô liêm xỉ tranh luận với chúng ta và không cho chúng ta nói một từ nào, có thể sẽ tuyên bố: "Không nên tranh luận với các ngươi, vì các ngươi không đưa ra được câu trả lời thỏa đáng cho những vấn đề" hay thậm chí là: "Vì các ngươi không cho phép ta nói". Đôi khi tất cả những điều đó được thực hiện một cách "tinh vi hơn". Bạn dẫn ra luận cứ mạnh nhưng phức tạp, địch thủ hoàn toàn không thể phản bác lại: Khi đó địch thủ có thể nói mỉa mai: "Xin lỗi, nhưng tôi không thể tranh luận với anh

nữa. Những luận cứ như vậy là quá sức hiểu biết đối với tôi. Chúng quá uyên bác đối với tôi",...

Sau đó, hoàn toàn không thể tiếp tục tranh luận với kẻ bướng bỉnh như vậy: Không thể kéo tai nó để giữ nó lại. Có thể đi theo một cách khác trong tranh luận nhờ tuyên bố rằng, nếu hắn ta không hiểu luận cứ, thì lỗi lầm là do chúng ta không biết cách trình bày rõ ràng, chứ không phải do trí tuệ của hắn ta,...

Tiếc thay là việc "dập tắt tranh luận" và "cắt đứt tranh luận" rất thường bắt gặp dưới các hình thức thô lỗ hơn hay tinh vi hơn.

3) Mánh khóe "máy móc" khác, "nghiêm trọng" hơn nhằm mục đích chấm dứt cuộc tranh luận bất lợi là "*kêu gọi*". Đầu tiên, con người tranh luận một cách trung thực, tranh luận xem định đề là đúng hay là sai nhưng cuộc tranh luận diễn ra một cách bất lợi cho nó và nó cầu cứu những kẻ có quyền lực, chỉ ra mối nguy hiểm của định đề đối với nhà nước hay xã hội,... Dẫu có thế nào đi chăng nữa thì bất kỳ chính quyền nào cũng sẽ bóp cổ kẻ đưa ra định đề như vậy. Cuộc tranh luận chấm dứt và "chiến thắng" thuộc về chúng ta. Để sử dụng mánh khóe như vậy, tất nhiên là đòi hỏi phải có một cái đầu rất ngu xuẩn hay một lương tâm rất xấu xa.

4) Nhưng "lời kêu gọi kẻ cầm quyền" chỉ có mục đích chấm dứt tranh luận. Nhiều người không thỏa mãn với điều đó, mà áp dụng những phương tiện tương tự để "*thuyết phục*" địch thủ, tức là, chính xác hơn, bắt địch thủ phải tán thành với mình, ít nhất là trên danh nghĩa. Khi đó, những luận cứ như vậy được gọi là "*luận cứ roi vọt*". Tất nhiên, "luận cứ roi vọt" hiện nay vẫn còn được sử dụng theo đúng nghĩa của từ này. Bạo lực dưới nhiều hình thức vẫn thường "thuyết phục" nhiều người và giải quyết tranh luận, ít nhất là tạm thời. Những luận cứ roi vọt không đi vào lĩnh vực khảo cứu của lôgíc học, kể cả lôgíc học ứng dụng. Luận cứ roi vọt ở đây được gọi là mánh khóe xấu xa, nó thể hiện ở việc dẫn ra luận cứ mà địch thủ, theo tính toán của kẻ ngụy biện, *cần phải thừa nhận vì sợ hãi* một điều gì đó khó chịu, thường nguy hiểm, hay địch thủ không thể đáp lại đúng vì chính lý do nêu trên và cần phải hoặc im lặng, hoặc đi theo "con đường vòng". Đó chính là ăn cướp trong tranh luận. Thực ra còn tồi tệ hơn ăn cướp. Kẻ cướp *công khai* tiến cử lưỡng đề "túi tiền hoặc sự sống". Kẻ ngụy biện tiến cử lưỡng đề một cách che đậy và với diện mạo vô tội: "thừa nhận luận cứ hoặc là chịu đựng sự khó chịu"; "không phản đối hoặc là đau khổ".

5) Những luận cứ như vậy có rất nhiều ở mọi thời đại, ở mọi dân tộc, ở mọi chế độ; trong đời sống nhà nước, đời sống xã hội, đời sống riêng tư. Cần phải quan sát chúng, ví dụ, trên báo – cánh hữu và cánh tả, bất chấp quyền lực nằm trong tay ai. Tất nhiên, không phải mọi tờ báo đều bị hạ thấp đến mức đó nhưng có thể coi một quy tắc chung là báo càng "cực đoan" bao nhiêu, thì càng có nhiều cơ hội bắt gặp luận cứ roi vọt ở trong nó, mặc dù nó có nhiều người ưa thích.

Chương XVI : Mánh khóe tâm lý

Đưa địch thủ "ra khỏi thế cân bằng, Đặt hy vọng vào tư duy chậm chạp và tính cả tin, Làm cho xao nhãng và dẫn dắt đi theo dấu vết sai.

1) Thú vị hơn nhiều là những mánh khóe có thể được gọi là mánh khóe *tâm lý*. Chúng căn cứ trên sự hiểu biết về một số đặc điểm tâm lý của con người và về một số yếu điểm của con người.

Trạng thái tinh thần trong thời gian tranh luận bằng lời có ảnh hưởng đáng kể đến việc tiến hành tranh luận. Khi chúng ta có một sự kích thích dễ chịu nào đó, nhờ đó tư duy, trí nhớ, trí tưởng tượng hoạt động đặc biệt rành mạch và rõ ràng, chúng ta sẽ tranh luận tốt hơn bình thường. Nếu chúng ta rất lo lắng về một điều gì đó, bị kích động, bị bối rối, "nóng nảy", nếu sự tập trung của chúng ta bị phân tán – chúng ta sẽ tranh luận và tính toán tệ hơn bình thường. Từ đó xuất hiện hàng loạt mánh khóe tâm lý có nhiệm vụ *đưa chúng ta ra khỏi trạng thái cân bằng, làm suy yếu và rối loạn hoạt động tư duy của chúng ta.*

2) Có nhiều thủ đoạn khác nhau để làm điều đó. Mánh khóe thông thường và thô lỗ nhất – *làm cho địch thủ tức giận và không làm chủ được bản thân.* Để làm điều đó thì người ta sử dụng những thủ đoạn thô lỗ, xúc phạm nhân cách, gầm gừ, chế nhạo, những lời buộc tội bất công, gây tức giận,... Nếu địch thủ bị "chọc tức" – công việc đã thành công. Địch thủ đánh mất cơ hội trong tranh luận. Một số người xin lỗi anh ta ở một chừng mực chấp nhận được nhưng người ta còn áp dụng các phương thức khác để làm mất cân bằng. Người ta chủ ý xúc phạm "điều thiêng liêng" nhất của bạn, hoặc thông báo một thông tin khó chịu,... Cần phải thận trọng hơn để chống lại mánh khóe như vậy.

10. QUAN NIỆM CỦA ILIN IVAN ALEXANDROVICH (1883–1954)

Độc tố đảng phái

Việc phân chia mọi người ra thành đảng phái là không tránh khỏi; vì ở đâu mà con người còn suy nghĩ – cả sự bất đồng, lẫn sự nhất trí còn bộc lộ ra ở đó; việc hợp nhất những người đồng chí đem lại cho họ sự tin tưởng về mặt trí tuệ và làm tăng sức mạnh của họ trong cuộc đấu tranh nhưng *tinh thần đảng phái chính trị* bao giờ cũng độc hại và mang tính chia rẽ. Bản chất của nó là ở chỗ, con người xâm phạm quyền lực vì háo danh; đặt cái riêng lên trên cái chung; tạo ra bầu không khí không khoan dung mang tính chia rẽ; sử dụng những phương tiện hèn hạ nhất trong đấu tranh; trở thành những kẻ mị dân tai hại; biến cương lĩnh của đảng phái thành tiêu chí về cái thiện và cái ác.

Các đảng phái cánh tả, cũng như các đảng phái cánh hữu đều nhiễm phải tinh thần này ở một mức độ như nhau.

1) Đảng phái chính trị bao giờ cũng đạt được quyền lực tối cao. Đó là mục đích cơ bản của nó; mọi nỗ lực của nó đều hướng vào đấy nhưng chính vì vậy đứng đầu nó bao giờ cũng là những người *có năng lực giành quyền lực một cách chuyên nghiệp, – các chuyên gia háo danh.* Một điều thông thường là chỉ rất ít trong số họ cầm quyền; dường như không ai trong số họ tin vào năng lực cầm quyền của mình; đa số họ có lẽ không có thiên mệnh và không có năng lực cầm quyền.

Nhưng tất cả họ ngay từ đầu, suốt đời tưởng tượng mình là "bộ trưởng" hay "tổng thống", cân đo, tập hợp và tuyên thệ, thường là những kẻ hay nhụt chí và không có tính cách, vô tổ chức và nghiệp dư về chính trị.

Như vậy, tinh thần đảng phái *đặt lên hàng đầu những kẻ háo danh chuyên nghiệp, những kẻ không chuyên nghiệp về chính trị, những kẻ ham muốn công danh chính trị.*

2) Bất kỳ đảng phái nào cũng chỉ đại diện cho thiểu số người trong nước; lời khẳng định ngược lại là sự giả dối bao giờ cũng có thể bị bác bỏ về mặt thống kê. Do vậy, "thắng lợi" của bất kỳ đảng phái nào dưới bất kỳ chế độ bầu cử nào cũng *đem lại quyền lực cho thiểu số đối với đa số.* Lên cầm quyền từ hạ dân và đánh mất các truyền thống của chế độ nhà nước lành mạnh, thiểu số này đại diện cho lợi ích của tầng lớp nhân dân (giai cấp, đẳng cấp, nhóm) mà cương lĩnh của nó "hợp khẩu vị" và do vậy ủng hộ nó; đây chính là *tinh thần của bộ phận* đang cố gắng thống trị *chỉnh thể* và bắt đầu mạo nhận lợi ích *của mình* là lợi ích *toàn dân tộc.*

Một điều dễ hiểu là khi xuất phát từ chỉnh thể và đưa ra cương lĩnh thực sự của quốc gia, đảng phái nào đó cần phải đòi hỏi *tinh thần hy sinh và phục vụ của mọi* giai cấp; chính vì vậy nó rất khó tập hợp "đa số phiếu". Như vậy, tinh thần đảng phái *thiêu cháy thói vị kỷ của các giai cấp, các nhóm và qua đó bóp méo, phản bội sự nghiệp quốc gia.*

3) Bất kỳ đảng phái nào cũng muốn có những người ủng hộ nhiệt huyết. Sự nhiệt huyết là dấu hiệu của "thắng lợi" trong bầu cử, sự tuyên truyền như vũ bão, sự cổ động kiên định, những bài phát biểu hăng say. Tất cả những điều đó giành được lá phiếu cho bầu cử và độc giả cho báo đảng phái nào đó; tất cả những điều đó làm cho mọi người quẫn trí, tước mất chính kiến của họ và gán ghép sáo ngữ của đảng phái cho họ. Ganh đua và sự trung thực thiêu cháy sự nhiệt huyết ấy thành sự cuồng tín, còn sự cuồng tín mang trong mình tinh thần căm thù, mị dân, không khoan nhượng và bài trừ; tất cả những người bất đồng ấy biến thành những "thằng ngốc" hay những "kẻ đê tiện" coi thường tất cả mọi thứ.

Như vậy, tinh thần đảng phái *làm cho lý tính và ý thức pháp luật của con người trở nên u ám, tạo ra bầu không khí không khoan dung, chia rẽ và nội chiến.*

4) Trong cuộc đấu tranh vì quyền lực, những kẻ háo danh trong đảng phái cầm quyền thường sử dụng tất cả mọi phương tiện và không dừng tay trước những phương tiện *thấp hèn* nhất. Chúng lừa dối trong chứng minh và tranh luận, lừa dối trắng trợn cử tri, vu khống đối thủ và địch thủ. Một số kẻ bán "lá phiếu" của mình; số khác mua chúng – lúc thì bằng tiền, lúc thì bằng danh vọng, lúc thì bằng địa vị, lúc thì bằng cách bố trí địa vị có lợi hay "có danh dự"; một số đấu tranh bằng cách đơm đặt, kích động và trả thù; số khác là đại biểu thì lấy tiền của chính phủ; số thứ ba tổ chức các âm mưu và mưu phản ở trong nội bộ đảng phái; số thứ tư cướp bóc và thủ tiêu đối thủ. Người ta thường nghĩ rằng, "mục đích minh biện phương tiện"; sự phi đạo đức hóa và chủ nghĩa phiêu lưu ngự trị; diện mạo của thủ lĩnh chính trị có được những đặc điểm của nhân chứng giả dối, kẻ ăn hối lộ và kẻ cho vay nặng lãi chuyên nghiệp.

Như vậy, tinh thần đảng phái *thủ tiêu lương tâm và danh dự của con người, ngấm ngầm đưa họ đi theo con đường bất lương và phạm pháp.*

5) Trong bầu không khí như vậy, cả bầu cử, lẫn sự cầm quyền của đảng phái đều trở thành công việc *mị dân* xấu xa: Các đảng phái dựa vào bản năng vị kỷ của quần chúng nhân dân, đốt cháy những dục vọng đen tối, tung ra những lời hứa hẹn hão huyền, nịnh hót đám đông và làm suy đồi nhân dân, dần dần biến họ thành *dân đen.*

Khi đó, cả bầu cử, lẫn cầm quyền đều có tính chất *buôn bán cùng với chiếc búa của chính quyền nhà nước*, những kẻ *xấu xa nhất* về mặt chính trị và đạo đức đứng đầu nhà nước.

Như vậy, tinh thần đảng phái *làm cho nhân dân suy đồi và đưa nhà nước đến chỗ bị diệt vong.*

6) Với tất cả những điều đó, tinh thần đảng phái tạo ra *bệnh tâm thần đại chúng* trong phạm vi bản thân đảng. Bị mắc bệnh tâm thần ấy, con người bắt đầu tin rằng, chỉ có đảng phái *của mình* nắm bắt được *chân lý*, hơn nữa là *toàn bộ chân lý* và *về mọi vấn đề.* Dần dần tâm trạng của đảng phái trở thành "thế giới quan", cương lĩnh của đảng phái biến thành giáo lý, lợi ích của đảng phái – tiêu chí về cái thiện và cái ác. Mọi người trải qua giai đoạn bị làm cho *ngu dần* và *cuồng tín* của đảng phái. Quan điểm trở nên hời hợt, nghèo nàn, sáo rỗng; con người sống theo ý của đảng phái và chỉ nhận thấy những gì được xem xét từ trước ở trong các sách báo của đảng phái. Tất cả mọi vấn đề về tôn giáo, lương tâm, nghệ thuật và khoa học đều được giải quyết dựa trên những nghị quyết của đại hội đảng mới nhất, còn các thủ lĩnh háo danh được tôn thờ như các lãnh tụ và các nhà tiên tri. Chính sách của đảng phái trở thành nguồn gốc duy nhất của sự sống và ánh sáng.

Như vậy, tinh thần đảng phái *bóp méo toàn bộ thế giới quan của con người, bắt tất cả mọi thứ phải phục tùng lợi ích của đảng và gieo rắc sự đê tiện không loại trừ được vào tâm hồn mọi người.*

Một điều dễ hiểu là ở trong cảnh sống lưu vong, khi không có quyền lực mà vì đó các đảng phái đấu tranh, không có nhân dân mà chúng cố thu hút và khống chế, việc lôi kéo vào đảng phái là một *công việc đặc biệt vô bổ và tai hại.* Chúng ta cần phải chuẩn bị không phải tinh thần đảng phái, mà tinh thần dân tộc, yêu nước và quốc gia cho nước Nga tương lai.

11. QUAN NIỆM CỦA YUNG KARL GUSTAV (1875 – 1961)

Cái vô thức tập thể

Giả thuyết về sự tồn tại của cái vô thức tập thể nằm trong số các tư tưởng khoa học lúc đầu xa lạ đối với công chúng, nhưng sau đó nhanh chóng biến thành tư tưởng dễ hiểu và phổ biến rộng rãi. Một điều tương tự như vậy đã xảy ra với khái niệm có nội hàm sâu và rộng về "cái vô thức". Sau khi tư tưởng triết học về cái vô thức chủ yếu được G. Karus và E. von Harman nghiên cứu, hoàn toàn không để lại dấu ấn gì, một lần nữa lại bùng phát, trước hết là trong tâm lý học y học có định hướng khoa học tự

nhiên. Khi đó, lúc đầu, khái niệm "cái vô thức" đã chỉ được sử dụng để biểu thị các trạng thái được đặc trưng bởi sự hiện diện của những nội dung bị gạt bỏ hay lãng quên. Mặc dù cái vô thức ở Freud thể hiện ít nhất là về mặt ẩn dụ với tư cách chủ thể hành động, song nó vẫn không phải cái gì khác như nơi tích tụ chính những nội dung bị gạt bỏ; chỉ vì vậy nó được thừa nhận có ý nghĩa thực tiễn. Một điều rõ ràng là xét từ góc độ này, cái vô thức có bản chất cá nhân thuần túy, mặc dù mặt khác, ngay Freud đã hiểu được tính chất thần thoại tối cổ của phương thức tư duy vô thức.

Tất nhiên, giai tầng bề mặt của cái vô thức mang tính cá nhân ở một chừng mực nhất định. Chúng ta gọi nó là *cái vô thức cá nhân*. Tuy nhiên, giai tầng này căn cứ trên một giai tầng khác, sâu xa hơn, bắt nguồn và có được, không phải nhờ kinh nghiệm cá nhân. Giai tầng bẩm sinh sâu xa hơn này chính là *cái vô thức tập thể*. Tôi lựa chọn thuật ngữ "tập thể", vì nó là cái vô thức có bản chất *chung*, chứ không phải bản chất riêng. Điều này có nghĩa rằng, trái ngược với tâm thần cá nhân, nó bao hàm mọi nội dung và khuôn mẫu ứng xử xuất hiện ở khắp mọi nơi và như nhau ở mọi cá nhân. Nói cách khác, cái vô thức tập thể là đồng nhất ở mọi người và qua đó cấu thành cơ sở chung cho đời sống tâm thần của mỗi người, vốn có bản chất siêu cá nhân.

Sự tồn tại của một cái gì đó ở trong tâm thần chúng ta chỉ được thừa nhận trong trường hợp nếu những nội dung được ý thức theo một cách nào đó hiện diện ở trong nó. Chúng ta chỉ có thể nói về cái vô thức ở chừng mực chúng ta có khả năng kiểm chứng sự hiện diện của những nội dung như vậy. Trong cái vô thức cá nhân, đây chủ yếu là các phức hệ mang sắc thái cảm xúc, cấu thành đời sống tình cảm của cá nhân. Những nội dung của cái vô thức tập thể được gọi là các *nguyên mẫu*.

Việc phát hiện ra rằng cái vô thức không đơn giản là di sản của quá khứ, mà nó chứa đầy những mầm mống của các tình huống tâm thần và các tư tưởng trong tương lai, đã đưa tôi đến với các cách tiếp cận mới trong tâm lý học. Phần lớn những cuộc tranh luận đã diễn ra xung quanh luận điểm này. Nhưng vẫn còn lại một sự thực là các tư tưởng hoàn toàn mới và các ý niệm sáng tạo cũng có thể xuất hiện từ cái vô thức, ngoài những hồi tưởng bắt nguồn từ quá khứ hữu thức gần đây; đó là các tư tưởng và các ý niệm chưa bao giờ được ý thức. Chúng xuất hiện từ miền tối, từ miền sâu của lý tính và hình thành nên bộ phận quan trọng nhất của tâm thần miền sâu.

Chúng tôi phát hiện ra những hiện tượng như vậy trong cuộc sống hàng ngày, khi mà các vấn đề thường được giải quyết theo các phương thức hoàn toàn mới; nhiều nhà họa sĩ, triết học và thậm chí khoa học có được những tư tưởng tốt nhất của mình là nhờ cảm hứng bất ngờ xuất hiện từ cái vô thức. Năng lực đạt tới nguồn gốc phong phú của tư liệu như vậy và chuyển dịch nó có hiệu quả vào triết học, văn học hay phát minh khoa học một trong những thuộc tính của thiên tài.

Chúng ta có thể tìm thấy những bằng chứng rõ ràng về sự thật như vậy trong lịch sử của bản thân khoa học. Ví dụ, nhà toán học người Pháp Poincare và nhà hóa học Cuculie có được phát minh khoa học quan trọng của mình (điều này được bản thân họ thừa nhận) nhờ những "linh ứng" bất ngờ bắt nguồn từ cái vô thức. Cái gọi là kinh

nghiệm "thần bí" của nhà triết học người Pháp Descartes bao hàm sự linh ứng bất ngờ như vậy, ông coi sự bùng nổ của nó là "quy chế của mọi khoa học".

Muộn hơn, tôi sẽ mô tả tỷ mỷ tư liệu như vậy xuất hiện như thế nào từ cái vô thức và sẽ nghiên cứu các hình thức biểu hiện của cái vô thức ấy. Bây giờ, tôi đơn giản muốn lưu ý rằng năng lực của tâm thần con người tạo ra tư liệu mới là đặc biệt quan trọng khi vấn đề có quan hệ với các biểu tượng của giấc mơ; trong thực tiễn nghề nghiệp của mình, tôi đã thường xuyên phát hiện ra rằng các hình ảnh và các tư tưởng có trong giấc mơ không thể chỉ có thể được giải thích nhờ dựa vào trí nhớ. Chúng biểu thị các tư tưởng mới, chưa bao giờ đạt tới ngưỡng cửa của ý thức.

* * *

Với tư cách tổng thể những nguyên mẫu, cái vô thức là chất trầm lắng của tất cả những gì loài người đã trải nghiệm, kể cả những bản nguyên đen tối nhất của họ. Nhưng không phải là chất trầm lắng chết cứng, mà là hệ thống những phản ứng và phản kháng sống động quy định cuộc sống cá nhân một cách vô hình nhưng lại hữu hiệu nhất. Song đây không phải đơn giản là một thiên kiến lịch sử lớn nào đó, mà là nguồn gốc của những bản năng, vì các nguyên mẫu không phải cái gì khác như là hình thức biểu hiện của các bản năng. Đến lượt mình, mọi sáng tạo đều bắt nguồn từ nguồn gốc sống động của bản năng, do vậy cái vô thức không chỉ là tính chế định lịch sử, mà nó còn là xung lượng sáng tạo – giống như tự nhiên rất mang tính bảo thủ, nhưng lại thủ tiêu tính chế định lịch sử của mình nhờ những hành vi sáng tạo của mình. Do vậy một điều không đáng ngạc nhiên là một vấn đề gay gắt bao giờ cũng được đặt ra cho mọi người và mọi dân tộc ở mọi thời đại: Khắc phục điều kiện vô hình ấy một cách tốt nhất như thế nào? Nếu ý thức không bao giờ tách biệt khỏi cái vô thức – sự kiện được biến thành biểu tượng và được nhắc lại trong các hình ảnh suy đồi của thiên thần và không vâng lời tổ tiên, thì vấn đề này đơn giản đã không xuất hiện, cũng như vấn đề thích nghi với điều kiện bên ngoài cũng không xuất hiện.

Những trở ngại không những của cuộc sống ngoại tâm mà cả của cuộc sống nội tâm được ý thức nhờ sự hiện diện của ý thức cá nhân. Con người nguyên thủy cảm nhận thấy ảnh hưởng của cái vô thức là một lực lượng chống đối mà họ cần phải khuất phục theo một cách nào đó, giống như thế giới cảm tính bên ngoài đứng đối mặt với họ. Vô số những nghi lễ ma thuật của họ phục vụ mục đích ấy. Tôn giáo và triết học cũng phục vụ mục đích ấy ở trên trình độ phát triển cao hơn của nền văn minh, nếu như hình thức thích nghi như vậy bắt đầu bị bác bỏ và hoài nghi, thì sẽ xuất hiện sự lo lắng chung và những thử nghiệm mới, những hình thức mới, thích hợp hơn để khắc phục cái vô thức.

12. QUAN NIỆM CỦA HEIDEGGER MARTIN (1889 – 1976)

Về bản chất của chân lý

Quá trình trình bày – đưa ra chỉ dẫn – định hướng theo đối tượng và đạt tới tính chân thực bắt nguồn từ đâu? Tại sao tâm thế ấy lại quyết định bản chất của chân lý? Tuy nhiên, công việc tiến hành định hướng từ trước và tạo dựng lối ứng xử hài hòa có

thể diễn ra như thế nào? Chỉ có thể theo cách sự định trước ấy được giải thoát thành một cái mang tính cởi mở đối với tính hiển nhiên chi phối và liên kết mọi biểu tượng nhờ xuất phát từ nó. Sự tự giải phóng bản thân mình đối với biểu tượng mang tính liên kết là chỉ có thể như *tồn tại tự do* đối với tính hiển nhiên của cái cởi mở. Tồn tại tự do như vậy mở toang tấm màn che đậy bản chất cho tới nay vẫn chưa đạt tới được của tự do. Tính khả tri của quan hệ như sự thực hiện tính chân thực trong nội tâm có cơ sở của mình là tự do. *Bản chất của chân lý là tự do.*

Phải chăng luận điểm về bản chất của tính chân thực này lại chuyển điều hiển nhiên sang vị trí của cái khác? Để có khả năng thực hiện một hành động nào đó, kể cả hành động phát biểu bao hàm biểu tượng, thì người hành động phải được tự do trong bất kỳ trường hợp nào. Tất nhiên, luận điểm này không có nghĩa rằng để phát biểu nhằm mục đích thông báo và nắm bắt thì cần phải có hành động không bị cưỡng chế, mà mệnh đề nói: Tự do là *bản chất* của bản thân chân lý. Khi đó, "bản chất" được hiểu là cơ sở cho tính khả thể nội tại của cái được thừa nhận là điều đã rõ. Nhưng trong khái niệm về tự do, chúng ta không tư duy chân lý và hoàn toàn không suy xét bản chất của nó. Do vậy, luận điểm cho rằng, bản chất của chân lý (tính chân thực của mệnh đề) dường như là tự do, cần phải bị coi là luận điểm kỳ quặc.

Đưa bản chất của chân lý vào tự do – phải chăng điều này có nghĩa là giao phó chân lý cho sự tùy tiện của con người? Phải chăng có thể chôn cất chân lý một cách có căn cứ hơn là giao phó nó cho thói tùy tiện của "cây lau sậy hay dao động" này? Những cái đã từng được gán ghép cho phán đoán thông thường, chỉ bây giờ mới bộc lộ ra rõ hơn: Chân lý bị hạ thấp xuống thành tính chủ quan của chủ thể con người. Thậm chí tính khách quan là khả tri đối với chủ thể này, song nó đồng thời vẫn gắn liền với tính chủ quan con người và do con người định đoạt.

Tất nhiên, con người bị gán ghép cho sự giả dối và những sự xuyên tạc, sự gian dối và sai lầm, sự lừa dối và vẻ bề ngoài, nói cách khác, mọi hình thức của không phải chân lý. Nhưng vả lại không phải chân lý, đó cũng là sự đối lập với chân lý, do vậy, với tư cách không phải bản chất của chân lý, nó tất yếu bị tách rời khỏi nhóm vấn đề về bản chất thuần túy của chân lý. Nguồn gốc con người này của không phải chân lý khẳng định bản chất của chân lý "tự nó" chỉ thống trị "đối với" con người do có sự đối lập. Nó được coi là cái siêu hình như một cái bất biến và vĩnh hằng, tức là cái không bao giờ căn cứ trên tính nhất thời và tính phù du của bản tính con người. Vậy khi đó bản chất của chân lý có thể tìm thấy tính hiện có và cơ sở của mình ở trong tự do của con người như thế nào?

Lời phản bác chống lại luận điểm cho rằng, bản chất của chân lý là tự do, dựa trên thiên kiến cho rằng: Tự do đó là thuộc tính của con người. Bản chất của tự do không cần đến bất kỳ một vấn đề tiếp theo nào và không chịu đựng được chúng. Con người là gì – mỗi người đều hiểu biết.

Song việc chỉ ra mối liên hệ mang tính bản chất giữa tự do như tính chân thực với tự do làm cho những thiên kiến ấy bị dao động, thực ra vì giả định rằng chúng ta sẵn sàng thay đổi tư duy. Ký ức về mối liên hệ mang tính bản chất giữa chân lý và tự do

dẫn chúng ta tới chỗ khảo cứu vấn đề về bản chất của con người xét từ góc độ đảm bảo cho chúng ta kinh nghiệm về cơ sở ẩn náu của sự sinh tồn người, mà chính là như nó đã từng chuyển chúng ta vào lĩnh vực bản chất khởi thủy của chân lý. Nhưng từ đó cũng cho thấy: Tự do là cơ sở cho tính khả thể nội tại của tính chân thực chỉ vì nó nhận được bản chất riêng của mình từ bản chất khởi thủy hơn của chân lý duy nhất căn bản. Tự do lúc đầu được xác định là tự do đối với tính hiển nhiên của cái cởi mở. Cần phải suy xét bản chất này của tự do như thế nào? Tự do đối với tính hiển nhiên của cái cởi mở giả định cái thực tồn tương ứng trở thành cái thực tồn như nó đang hiện hữu. Bây giờ, tự do mở ra như giả định tồn tại của cái thực tồn.

Tự do – không những là việc giác tính lành mạnh bắt buộc phải thay đổi đối với tên gọi ấy: Thói tùy tiện bác bỏ đôi khi xuất hiện khi lựa chọn một phương án nào đó. Tự do không phải là sự không ràng buộc bởi khả năng thực hiện hay không thực hiện một điều gì đó. Vì tự do cũng không chỉ là thái độ sẵn sàng đối với cái được đòi hỏi và cần thiết. Tự do là sự cho phép vạch ra cái thực tồn tự thân nó. Bản thân tính cởi mở được giữ lại ở trong sự tham gia sinh tồn, thông qua đó thì tính cởi mở của cái cởi mở, tức là "sự hiện diện", là cái như nó đang là.

Trong sinh tồn, một thời gian dài con người được giữ lại cơ sở vô căn cứ của bản chất, mà nhờ xuất phát từ đó, nó có thể sinh tồn về mặt lịch sử. "Sinh tồn" ở đây không có nghĩa là existentia theo nghĩa một sự kiện hay "tồn tại hiện có" của cái thực tồn. Nhưng sự sinh tồn ở đây cũng không có nghĩa là hiện sinh theo nghĩa những nỗ lực đạo đức của con người tự định hướng vào bản thân mình và căn cứ trên cấu trúc tâm thể của nó. Bắt nguồn từ chân lý, cũng như từ tự do, sinh tồn là bước chuyển sang tính cởi mở của cái thực tồn tự thân nó. Không cần đến khái niệm, thậm chí đến việc luận chứng cho bản chất, sinh tồn của con người lịch sử bắt đầu từ thời điểm nhà tư tưởng đầu tiên đề nghị dừng lại ở trước tính không che đậy của tồn tại và hỏi tồn tại là gì. Tính cởi mở lần đầu tiên được nhận biết thông qua vấn đề này.

Nếu tôi tồn tại ở đây (Dasein), với tư cách giả định về cái thực tồn, giải phóng con người vì tự do của con người, vì tự do nói chung chỉ đem lại cho con người khả năng để lựa chọn và tiến cử với nó sự cần thiết (tồn tại), trong khi đó thói tùy tiện của con người không sở hữu tự do. Con người sở hữu tự do không như một thuộc tính, mà hoàn toàn ngược lại: tự do, cái tinh tồn, tồn tại cởi mở sở hữu con người, và sự sở hữu này mang tính khởi thủy giống như việc nó mang lại cho loài người mối liên hệ với cái thực tồn tự thân nó, mối liên hệ duy nhất đóng vai trò cơ sở và đặc trưng cho toàn bộ lịch sử. Chỉ có con người sinh tồn mới mang tính lịch sử. "Tự nhiên" không có lịch sử.

Được hiểu như giả định về tồn tại của cái thực tồn, tự do lấp đầy và thực hiện bản chất của chân lý theo nghĩa làm bộc lộ cái thực tồn. "Chân lý" – đó không phải là dấu hiệu của mệnh đề đúng do "chủ thể" người nói ra về "khách thể" và sau đó, có hiệu lực ở đâu đó, trong lĩnh vực nào đó, mà chân lý là sự bộc lộ của cái thực tồn, nhờ đó mà mới có tính cởi mở. Toàn bộ hành vi và quan hệ của con người được chuyển vào cái cởi mở ra cho tính cởi mở. Do vậy, con người là phương thức sinh tồn.

Vì mọi hành vi của con người bao giờ cũng ổn định và định hướng vào cái nó có quan hệ, nên việc kiềm chế giả định tồn tại, tức là tự do, đem lại cho nó chỉ dẫn nội tại về việc đánh đồng biểu tượng với một cái thực tồn nào đó. "Con người sinh tồn" bây giờ có nghĩa là: Lịch sử những khả năng mang tính bản chất của loài người có lịch sử được giữ lại để nó bộc lộ toàn bộ cái thực tồn. Những giải pháp hiếm hoi và những giải pháp thông thường của lịch sử xuất hiện từ phương thức sinh tồn giống như bản chất khởi thủy của chân lý tự thực hiện mình.

Tuy nhiên, vì chân lý, xét về bản chất của mình, là tự do, nên khi giả định tồn tại của cái thực tồn, con người lịch sử cũng có thể không giả định cái thực tồn trở thành cái thực tồn, trở thành bản thân cái thực tồn tự thân nó. Khi đó cái thực tồn bị che đậy và xuyên tạc. Vẻ bề ngoài dẫn đến quyền lực. Nó biểu thị tính phi bản chất của chân lý. Vì tự do sinh tồn, với tư cách bản chất của chân lý, không phải là thuộc tính của con người, con người chỉ thực tồn như sở hữu của tự do ấy và qua đó trở nên có năng lực làm ra lịch sử, nên tính phi bản chất của chân lý cũng không thể được phép xuất hiện chỉ từ sự bất lực và bất cẩn thận của con người. Thực ra thì phi chân lý cần phải xuất hiện từ bản chất của chân lý. Chỉ vì chân lý và phi chân lý không phải không có can hệ với bản chất, mà có liên hệ với nhau, mệnh đề chân thực nói chung có thể có quan hệ đối lập gay gắt với mệnh đề không chân thực tương ứng. Do vậy, vấn đề về bản chất của chân lý sẽ đạt tới lĩnh vực cái bị chất vấn khởi thủy chỉ khi từ trực giác khởi thủy về bản chất toàn vẹn của chân lý, nó cũng còn đưa ý thức về phi chân lý vào việc khám phá ra bản chất. Việc bàn luận về phi bản chất của chân lý không phải là sự lấp đầy, bổ sung cho lỗ hổng đã hình thành, mà là một bước đi quan trọng để coi việc đặt ra vấn đề về bản chất của chân lý là đầy đủ. Song dù sao việc đạt tới phi chân lý trong bản chất của chân lý là như thế nào? Nếu bản chất của chân lý không dừng lại ở tính chân thực của mệnh đề, thì không thể đánh đồng phi chân lý với tính không chân thực của phán đoán.

Bản chất của chân lý bộc lộ ra như là tự do. Tự do là giả định mang tính sinh tồn, giải phóng về tồn tại của cái thực tồn. Bất kỳ hành vi cởi mở nào cũng ngự trị trong lĩnh vực giả định về tồn tai của cái thực tồn và bao giờ cũng có quan hệ với một cái thực tồn nào đó. Với tư cách sự thâm nhập vào việc khám phá ra toàn bộ cái thực tồn, tự do định hướng toàn bộ hành vi vào cái thực tồn. Song không nên hiểu sự định hướng (tâm thế) này như là "trải nghiệm" và "tình cảm", vì qua đó nó chỉ bị tước mất bản chất của mình và được chú giải nhờ xuất phát từ "cuộc sống" và "tâm thần", điều này tự thân nó chỉ có thể khẳng định vẻ bề ngoài của quyền và của bản chất cho tới khi nó vẫn mang trong mình sự cải biến và sự chú giải sai về tâm thế. Tâm thế, tức là yếu tố sinh tồn của lối thoát vào cái thực tồn như một chỉnh thể, chỉ có thể được "trải nghiệm" và "cảm nhận" vì khi không có bất kỳ một khái niệm nào về bản chất của tâm thế, "con người đang trải nghiệm" bao giờ cũng bị đưa vào lĩnh vực đồng thuận là cái vạch ra cái thực tồn như một chỉnh thể. Bất kỳ hành vi nào của con người lịch sử, cho dù điều này có được khẳng định hay không, được thấu hiểu hay không được thấu hiểu, bao giờ cũng có tâm thế và tâm thế ấy đưa nó vào cái thực tồn nói chung. Tính

cởi mở của toàn bộ cái thực tồn không trùng hợp với tổng số những cái thực tồn cụ thể. Ngược lại, ở đâu mà cái thực tồn ít được con người biết đến và chỉ được khoa học nhận thức về những đặc điểm bên ngoài, tính hiển nhiên của cái thực tồn thống trị một cách căn bản hơn so với ở nơi cái quen biết và luôn được nhận biết trở nên không bao quát được và không có gì có thể chống lại được nỗ lực của nhận thức, đồng thời tính quản lý được về mặt kỹ thuật của các sự vật lại tiếp nhận hình thức của tính vô hạn. Chính trong sự yên lặng của sự vô tri và chỉ của tri thức, tính hiển nhiên của cái thực tồn sẽ giảm dần thành tính hư vô, ảo tưởng không phải của cái vô hạn, mà chỉ của cái đã bị lãng quên.

Việc giả định tồn tại của cái thực tồn từ phía mọi người sẽ thâm nhập lối ứng xử thường xuyên cởi mở, dao động ở trong nó, vượt lên trước nó. Lối ứng xử của con người do tính hiển nhiên của toàn bộ cái thực tồn định hướng. Những tính "toàn bộ" này thể hiện là cái không tính toán được và không đạt tới được xét từ góc độ tính toán và hoạt động hàng ngày. Cái thực tồn hiển nhiên không bao giờ cho phép hiểu được là nó thuộc về tự nhiên hay là thuộc về lịch sử. Sự giả định tồn tại đồng thời cũng có nghĩa là sự đồng cởi mở. Sự đồng cởi mở của toàn bộ cái thực tồn diễn ra trong tự do hiện sinh của tồn tại ở đây (Daseins), là tính đồng cởi mở.

Con người mắc sai lầm. Con người không lập tức bị rối trí. Nó chỉ luôn đi trên con đường sai lầm vì nó kiên định về mặt lịch sử và qua đó đã mắc sai lầm. Những sai lầm con người mắc phải là hư vô, đeo đẳng con người như cái hố con người bị sa xuống một lúc nào đó, nhưng sai lầm có quan hệ với cấu trúc bên trong của tồn tại ở đây mà con người lịch sử rơi vào. Sai lầm là không gian của bước ngoặt hiện sinh đang quay vòng, sẽ bị lãng quên và tự biến mất. Sự cởi mở của toàn bộ cái thực tồn cởi mở thống trị trong việc khám phá ra cái thực tồn tương ứng, mà với tư cách sự lãng quên cởi mở, trở thành sai lầm.

Sai lầm là đối cực căn bản đối với bản chất khởi thủy của chân lý. Sai lầm bộc lộ ra như cái mở ra cho mọi sự đối lập đối với chân lý cơ bản. Sai lầm là địa điểm mở và nguyên nhân của lỗi lầm. Không phải lỗi lầm riêng biệt mà là vương quốc (sự thống trị) lịch sử những xung đột đan xen với nhau giữa mọi hình thức sai lầm là lỗi lầm.

Triết học là gì trong việc đánh giá lý trí thông thường, lý trí tự minh biện trong lĩnh vực của mình – điều này không có can hệ với bản chất của nó, bản chất mà tự thân nó có thể được xác định nhờ đối chiếu với chân lý khởi thủy của toàn bộ cái thực tồn tự thân nó. Nhưng vì bản chất toàn vẹn của chân lý bao hàm không phải bản chất và thể hiện như là sự cởi mở, nên triết học, với tư cách sự chất vấn chân lý ấy ở trong mình, bị phân đôi. Tư duy của nó – đó là tính thản nhiên của cái thiện không khước từ tính cởi mở của toàn bộ cái thực tồn. Tư duy triết học đồng thời cũng là tính kiên định của sự nghiêm ngặt không thủ tiêu sự cởi mở, mà cưỡng chế bản chất không động chạm tới được của nó đến với khái niệm mang tính cởi mở và qua đó là đến với chân lý riêng của mình.

Thử nghiệm đưa ra ở đây sẽ đưa vấn đề về bản chất của chân lý ra khỏi giới hạn thông thường trong khái niệm phổ biến về bản chất và thúc đẩy suy ngẫm đối với vấn

đề về bản chất của chân lý đồng thời và thậm chí trước hết cần phải là vấn đề về chân lý của bản chất. Nhưng trong khái niệm "bản chất", triết học tư duy tồn tại. Việc quy tính khả thể nội tại của tính chân thực mệnh đề về tự do hiện sinh trong việc giả định tồn tại như căn cứ của nó, cũng như việc ám chỉ điểm khởi đầu bản chất của căn cứ này ở trong sự cởi mở và sự sai lầm có thể cho thấy rằng, bản chất của chân lý – đó không phải là sự "phổ quát hóa" trống rỗng tính phổ biến "trừu tượng", mà là tính duy nhất tự cởi mở mình của lịch sử làm sáng tỏ nghĩa của cái chúng ta gọi là tồn tại và vẫn quen chỉ xem là toàn bộ cái thực tồn.

Vấn đề về bản chất của chân lý xuất hiện từ vấn đề về chân lý của bản chất. Vấn đề thứ nhất trước hết hiểu bản chất theo nghĩa chân lý hay là bản chất của sự vật, còn chân lý – tính chất của nhận thức. Vấn đề về chân lý của bản chất hiểu bản chất bằng lời và suy xét lời nói đó, dừng lại ở bên trong quan niệm siêu hình học, tồn tại là sự khác biệt chiếm ưu thế giữa tồn tại và thực tồn. Chân lý có nghĩa là sự bảo tồn mang tính chiếu sáng như đặc điểm cơ bản của tồn tại. Vấn đề về bản chất của chân lý có được câu trả lời là định đề: Bản chất của chân lý là chân lý của bản chất. Lời giải thích ấy cho thấy rõ rằng, mệnh đề không đơn giản làm thay đổi thành phần của các từ trong liên từ và muốn tạo ra vẻ bề ngoài của nghịch lý. Chủ từ của mệnh đề – đó là chân lý của bản chất. Vốn cho phép thực hiện bản chất của mình, sự bảo tồn mang tính chiếu sáng là sự nhất trí giữa nhận thức và cái thực tồn. Mệnh đề này không mang tính biện chứng. Nó nói chung không phải là mệnh đề theo nghĩa một câu. Câu trả lời cho vấn đề về bản chất của chân lý – đó là việc mô tả bước ngoặt ở trong lịch sử của tồn tại. Vì sự bảo tồn mang tính chiếu sáng có quan hệ với nó, nên tồn tại thể hiện lúc ban đầu dưới ánh sáng của sự cấm đoán mang tính che đậy, tên gọi của sự chiếu sáng này là *giáo dục*.

Một vấn đề quan trọng (*Tồn tại và thời gian*, 1927) về mục đích, về lĩnh vực phóng chiếu, tức về tính cởi mở, tức về chân lý của tồn tại, chứ không chỉ của cái thực tồn, vẫn chưa được triển khai một cách có chủ ý. Xét về vẻ bề ngoài của mình, tư duy vẫn nằm trong lòng siêu hình học và trên các đoạn đường mang tính quyết định, dẫn từ chân lý như tính đúng đắn đến tự do hiện sinh và từ tự do này đến tự do như cởi mở và sai lầm, thực hiện thay đổi chất vấn, sự thay đổi có quan hệ với việc khắc phục siêu hình học. Được kiểm tra trong báo cáo, tư duy được thực hiện trong kinh nghiệm căn bản, kinh nghiệm cho thấy rằng, chỉ có tồn tại ở đây mà con người có thể tham gia vào, mới cho phép tiến gần đến chân lý của tồn tại đối với con người lịch sử. Mọi loại nhân học và mọi tính chủ quan của con người với tư cách chủ thể, như trong tác phẩm *"Tồn tại và thời gian"*, không những bị bác bỏ và tìm thấy chân lý của tồn tại như cơ sở của lập trường lịch sử thường biến, mà cả tiến trình báo cáo cũng có chiều cạnh tư duy dựa trên cơ sở khác đó, nhờ xuất phát từ tồn tại ở đây. Tính nhất quán của sự chất vấn là bản thân con đường tư duy, mà thay vì đem lại những biểu tượng và khái niệm, lại trải nghiệm và lặp lại mình như sự thay đổi mối liên hệ với tồn tại.

13. QUAN NIỆM CỦA LOSEV ALEXEY FEDOROVICH (1893 – 1988)

Biểu tượng

Bất kỳ ai am hiểu đầy đủ lịch sử triết học hay lịch sử thẩm mỹ học đều cần phải thừa nhận rằng, trong quá trình nghiên cứu, người ấy thường bắt gặp những thuật ngữ được coi là dễ hiểu và dễ dàng phiên dịch được sang tiếng nước ngoài, mà vẫn là cùng một từ ấy. Cho tới nay chúng ta vẫn chưa phân tích những thuật ngữ ấy; và nếu chúng xuất hiện trong triết học cổ đại, thì khi sử dụng chúng rất lâu trong các ngôn ngữ mới, chúng ta vẫn giữ chúng lại dưới dạng ngôn ngữ Hy Lạp hay La Tinh. Ví dụ, đó là các thuật ngữ "cấu trúc", "yếu tố", "ý niệm", "văn bản" và "văn cảnh". Song ảo tưởng như vậy về tính dễ hiểu khi nghiên cứu các văn bản cổ đại bắt đầu bị phá tan dần dần, do vậy nhà nghiên cứu buộc phải loại bỏ nó và phải nghiên cứu chuyên sâu về nhiều thuật ngữ hay khái niệm. Biểu tượng cũng nằm trong số những thuật ngữ như vậy. Có cảm tưởng không có gì đơn giản hơn là A chỉ ra B và là biểu tượng của B. Vả lại ai cũng hiểu rằng, ví dụ, quốc kỳ chỉ ra tính có can hệ với một quốc gia xác định, rằng đám mây đen chỉ ra cơn mưa sắp đến,... Tuy nhiên, tiếc thay là lịch sử của thuật ngữ "biểu tượng" làm cho chúng ta hoàn toàn thất vọng về tính dễ hiểu ấy, cho dù người ta có dẫn ra vô số ví dụ. Việc xem xét kỹ lưỡng hơn cho thấy rằng, biểu tượng là một trong những khái niệm trung tâm của triết học và của thẩm mỹ học, đòi hỏi phải được nghiên cứu kỹ lưỡng. Hiện nay, chúng ta thực ra không thường xuyên sử dụng khái niệm "biểu tượng" trong triết học và nhận thức luận của mình. Song khó có thể hiểu được tất cả mọi thuật ngữ và ý niệm của triết học hiện đại nếu không quan tâm đến nguồn gốc lịch sử của chúng. Đối với lịch sử triết học thì thuật ngữ này có nội dung rất phong phú, đa dạng và tinh tế, hiện diện trong các hệ thống triết học hoàn toàn khác nhau.

Trong tài liệu cũ, việc nghiên cứu thuật ngữ và khái niệm này dường như hoàn toàn vắng mặt. Thực tế đó có những nguyên nhân quan trọng của mình mà chúng ta sẽ không bàn tỷ mỷ đến chúng. Chúng tôi chỉ xin nói rằng, ở nửa thế kỷ gần đây, phần lớn các nhà nghiên cứu và các nhà phê bình đã không có nhu cầu nghiên cứu khái niệm "biểu tượng". Thực ra, một trào lưu nổi tiếng trong văn học và nghệ thuật ở cuối thế kỷ XIX – đầu thế kỷ XX đã tự gọi mình là chủ nghĩa biểu tượng, còn các đại diện của nó tự gọi mình là những người theo chủ nghĩa biểu tượng, song trào lưu này chủ yếu hiểu biểu tượng một cách rất hẹp, mà chính là sự phản ánh mang tính thần bí của thế giới xa lạ trong mỗi đối tượng và thực thể riêng biệt. Tất nhiên là đa số những người phê phán và các nhà lôgíc học, đặc biệt là ở giai đoạn cách mạng, đã không coi cần phải sử dụng thuật ngữ "biểu tượng", vì họ không tin vào thế giới xa lạ và ít ai cần đến quan niệm thần bí về biểu tượng. Thực tế này đã hoàn toàn không góp phần để khái niệm "biểu tượng" được nghiên cứu về thực chất và hoàn toàn không nhất thiết phải theo nghĩa chủ quan chủ nghĩa hay thần bí của từ.

Chúng tôi cho rằng, từ lâu đã đến lúc cần phải phân tích khái niệm phức tạp "biểu tượng", thiếu việc nghiên cứu nó thì nhiều học thuyết thẩm mỹ học và thậm chí cả toàn bộ các hệ thống triết học trong quá khứ lịch sử không thể được hiểu sâu sắc và

được trình bày đúng. Mặt khác, sự phân tích thuần túy khách quan chủ nghĩa về thuật ngữ này cũng không làm cho chúng tôi thỏa mãn. Để hiểu được nó một cách hoàn toàn sâu sắc, cần phải phiên dịch nó sang ngôn ngữ của ý thức triết học và thẩm mỹ học hiện đại.

Vì biểu tượng bao giờ cũng có quan hệ với cả lĩnh vực lý luận nhận thức, lẫn với lĩnh vực nghệ thuật học, nên cần phải sử dụng lược đồ ngắn gọn nhất và hiển nhiên nhất mà Lênin đã đưa ra để hiểu quá trình nhận thức là gì. Theo Lênin[23], quá trình nhận thức bắt đầu từ trực giác cảm tính sống động về hiện thực, đi đến tư duy trừu tượng và kết thúc ở thực tiễn. Chúng ta tìm thấy chính các thang bậc ấy trong biểu tượng, khi nó được lý giải thông qua mối liên hệ của nó với hiện thực khách quan.

Biểu tượng trước hết căn cứ trên trực giác sống động về hiện thực. Do vậy, nó là sự phản ánh của hiện thực. Nhưng ở đây, chúng ta ngay lập tức vấp phải hiện tượng biểu tượng hóa. Phản ánh hiện thực, hình ảnh đơn giản nhất, trực giác đơn giản nhất cũng tất yếu mang tính biểu tượng và chính vì hình ảnh và trực giác cho thấy cái mà chúng là hình ảnh và trực giác của nó. Chúng ta xem xét hình ảnh cảm tính tự thân nó, không có thực tại cảm tính mà nó phản ánh. Đây sẽ không thể và hoàn toàn không là một hình ảnh nào cả. Hình ảnh cảm tính có thể là không hoàn hảo, xấu, chưa được xử lý, nhưng dẫu sao nó vẫn chỉ ra hiện thực cảm tính – khách quan. Vả lai biểu tượng theo nghĩa rộng nhất của từ chính là một kết cấu thực hiện chức năng của mình không phải một cách biệt lập, một cách đứt đoạn, mà bao giờ cũng dứt khoát phải là cái chỉ ra một cái gì đó khác so với bản thân nó. Trong quá trình ý thức cảm tính đơn giản này, nguyên tắc của chủ nghĩa biểu tượng hoàn toàn không thể bị bỏ qua, mặc dù chủ nghĩa biểu tượng này có thể và thực sự được nhiều nhà nghiên cứu trình bày thông qua những thuật ngữ và những khái niệm hoàn toàn khác.

Tiếp theo, trực giác cảm tính sống động này trong biểu tượng sẽ đạt thang bậc tư duy trừu tượng. Do vậy, biểu tượng bao hàm tất cả những gì đặc trưng cho tư duy trừu tượng, trước hết là sự khu định rành mạch và sự đối lập giữa các yếu tố của hiện thực, sự hợp nhất rõ ràng chúng thành một chỉnh thể tổng hợp, là sự khái quát những dữ liệu kinh nghiệm cảm tính và biến toàn bộ hiện thực cảm tính thường biến thành quy luật có tính khái quát. Tuy nhiên, ở đây đã là chủ nghĩa biểu tượng kép. Nếu chúng ta không nằm trong quyền lực của các học thuyết chủ quan chủ nghĩa (bất kỳ chủ nghĩa chủ quan nào cũng là triết học què cụt), thì tư duy trừu tượng tất yếu sẽ được lý giải là sự phản ánh một cách phức tạp hóa hiện thực khách quan và thậm chí là sự phản ánh những phương diện sâu sắc nhất của nó. Do vậy, chủ nghĩa biểu tượng thậm chí trong tư duy trừu tượng cũng là hoàn toàn hiển nhiên. Nếu không thì tất yếu sẽ xuất hiện nhị nguyên luận về nhận thức luận không khắc phục được, tức là bất khả tri luận. Nếu dừng lại trong khuôn khổ của tư duy thuần túy, thì tư duy như vậy có thể diễn ra như thế nào, khi mà một giai đoạn của nó hoàn toàn không gắn liền với giai đoạn khác. Vả lại bất kỳ tư duy nào cũng nhất thiết phải là suy lý, tức là tách biệt những hệ quả nào

[23] Xem: V.I. Lênin. Toàn tập, t. 29, tr. 152-153.

đó ra từ các căn cứ nhất định. Những hệ quả tất yếu bao hàm căn cứ của chúng, thiếu căn cứ thì chúng không thể là hệ quả; bất kỳ căn cứ nào cũng bao hàm mầm mống của những hệ quả có thể, do vậy đó sẽ là căn cứ nào nếu nó hoàn toàn và vĩnh viễn bị tách rời khỏi hệ quả của mình? Một số nhà nghiên cứu đã hoàn toàn có lý khi tìm thấy các nguyên tắc của chủ nghĩa biểu tượng trong hoạt động của tư duy trừu tượng.

Cuối cùng, trong biểu tượng, tư duy trừu tượng lại bắt đầu quay trở về với hiện thực khách quan nó đã rời bỏ, tức là lại trở thành một loại thực tiễn. Điều này trực tiếp bắt nguồn từ quá trình nhận thức mà chúng ta đã trình bày một cách phù hợp với lý luận phản ánh của Lênin.

Song thang bậc nhận thức trở thành thực tiễn theo đầy đủ nghĩa của từ, hoàn toàn không thể thỏa mãn với việc xác lập các hệ thống lôgíc học thuần túy. Các hệ thống lôgíc học này cần phải được kiểm chứng, giải phóng khỏi những sai lầm có thể, định hướng vào lĩnh vực gián tiếp thực tế của con người. Xét đến cùng, chúng cần phải định hướng vào cuộc sống tới mức cũng có khả năng cải tạo hiện thực mà lúc đầu chúng chỉ phản ánh một cách thụ động. Hoạt động thực tiễn của con người theo nghĩa cải biến hiện thực chính là giai đoạn cuối cùng trong nhận thức của con người, khi mà hiện thực khách quan, sau khi đã trải qua lĩnh vực tư duy trừu tượng, lại quay về với bản thân mình, nhưng dưới hình thức đã cải biến.

Lịch sử của biểu tượng cho thấy sự hiện diện thường xuyên của ba yếu tố đó ở trong nó: Trực giác cảm tính sống động, tư duy trừu tượng và thực tiễn cải biến một cách sáng tạo bản thân hiện thực. Biểu tượng của sự vật có cơ sở của mình là sự phản ánh sự vật, nhưng không phải là sự phản ánh đơn giản, mà là sự phản ánh vốn được xử lý nhờ những phương tiện của tư duy trừu tượng, một lần nữa lại quay lại với sự vật ấy, nhưng đem lại sự vật ấy dưới hình thức đã được cải biến vì các mục đích của con người.

Nếu chúng ta lưu ý đến cấu trúc đơn giản và rõ ràng ấy của biểu tượng, thì thuật ngữ "biểu tượng" sẽ không còn làm cho chúng ta phải luống cuống trong các nghiên cứu lịch sử triết học và lịch sử nghệ thuật. Ngược lại, nó trở thành tiêu chí khi tháo gỡ các học thuyết và các hệ thống triết học hay thẩm mỹ học rất phức tạp và rối rắm. Chúng ta ngay lập tức sẽ nhận thấy hạt nhân hợp lý ở đâu, tính ngẫu nhiên bên ngoài và mang tính lịch sử tất yếu ở đâu nhưng khái niệm như vậy về biểu tượng dựa trên lý luận phản ánh của Lênin đòi hỏi những nỗ lực lôgíc học lớn đối với lôgíc học, phép biện chứng và lý luận nhận thức hiện đại. Khái niệm "biểu tượng" cần phải khước từ nhiều thứ ở đây, ngược lại, chúng ta lại tìm thấy nó ở nơi có cảm tưởng hoàn toàn không cần phải sử dụng nó. Không cần gì phải nói rằng thiếu quy luật thống nhất và đấu tranh giữa các mặt đối lập của phép biện chứng thì không thể hiểu được trực giác sống động về hiện thực bỗng dưng lại trở thành tư duy trừu tượng như thế nào, còn tư duy trừu tượng bỗng dưng lại trở thành thực tiễn của con người như thế nào, và thậm chí còn cải tạo hiện thực. Thực tế ấy cũng làm phức tạp thêm quan điểm về biểu tượng là quan điểm có thể có kỳ vọng nhận được ý nghĩa hiện đại và tiên tiến.

Chúng tôi chỉ ra một số nguyên tắc nghiên cứu lôgíc mà chúng ta tất yếu vấp phải ở dưới một hình thức nào đó trong quá trình nghiên cứu lý luận và nghiên cứu lịch sử về các hệ thống triết học hay các hệ thống thẩm mỹ học.

Lý luận Mác – Lênin chỉ ra rằng, có một mối quan hệ biện chứng nào đó giữa cái chung và cái riêng. Chúng ta không thể đứng trên quan điểm trừu tượng về cái chung như nó luôn được trình bày trong các sách giáo khoa trước kia về lôgíc học. Hiện nay, khái niệm cái chung được chúng ta quan niệm là không phong phú và hiện thực ở chừng mực chúng ta nhận thấy trong nó có mầm mống của mọi cái riêng biệt, mọi cái đơn nhất. Quan niệm khoa học về cái chung lý giải nó như nguyên tắc hay như quy luật để nhận được mọi cái riêng có quan hệ với nó. Mặt khác, không có một cái riêng nào được xem xét trong tính riêng biệt tuyệt đối của nó, bị tách rời khỏi cái chung có quan hệ với nó, có thể trở thành đối tượng của tư duy hay thậm chí của trực giác. Cái chung chỉ ra cái riêng, cái riêng chỉ ra cái chung. Do vậy, vốn là cái chung xét về thực chất của mình, biểu tượng nhất thiết phải chỉ ra cái riêng được khuôn về nó; còn tất cả mọi cái riêng mà cái chung chỉ ra, nhất thiết phải chỉ ra lĩnh vực được khái quát mà chúng có quan hệ với. Do đó, học thuyết về biểu tượng của chúng ta chỉ nên là một trường hợp riêng của lý luận biện chứng về quan hệ giữa cái chung và cái riêng.

Tất nhiên, hoàn toàn không phải tất cả mọi khái niệm mà tư duy con người sử dụng, đều nhất thiết phải được xây dựng theo nghĩa nêu trên. Trong sinh hoạt hàng ngày, chúng ta rất thường sử dụng những khái niệm hoàn toàn không phải do khoa học xây dựng. Ví dụ, bất kỳ ai cũng hiểu máy bay là gì. Tuy nhiên, để có khái niệm khoa học chính xác về máy bay, cần phải hiểu các nguyên tắc chế tạo nó và cần phải tổng hợp và phân tích những khái niệm toán học và cơ học khác nhau để rốt cục có được chính khái niệm khoa học như vậy về máy bay. Thậm chí hoàn toàn không phải tất cả mọi khái niệm trong bản thân khoa học cũng đều có được cấu trúc hoàn hảo như vậy. Trong nghệ thuật, chúng ta cũng cần phải xuất phát không phải đơn giản từ biểu tượng cảm tính không có gì mang tính khái quát, mà chính là từ những hình ảnh có sức khái quát cao, do vậy hình ảnh nghệ thuật nhất thiết phải đồng thời là cái riêng mà chúng ta có thể lĩnh hội bằng các giác quan bên ngoài, và là cái chung bắt buộc chúng ta phải tư duy và rút ra những kết luận khác nhau về những hiện tượng riêng biệt trong cuộc sống hiện thực của con người. Do vậy vốn không có sức khái quát đó và bức tranh mang tính biểu tượng cao về cuộc sống hiện thực, hình ảnh nghệ thuật bao giờ cũng chỉ là sự sao chụp mang tính tự nhiên chủ nghĩa, bất lực của cuộc sống, hoàn toàn không kêu gọi cần thiết phải cải tạo hiện thực một cách sáng tạo.

Ở đây, chúng ta có một bức tranh tuyệt vời cho thấy cách thức khoa học chính xác sử dụng biểu tượng chính theo nghĩa của chúng ta và lý luận chính xác về biểu tượng khoa học và biểu tượng nghệ thuật cần phải suy luận như thế nào. Do vậy, những quan niệm hời hợt, vô bổ và lỗi thời là những quan niệm về biểu tượng mà chỉ nhận thấy nó là sự chỉ dẫn đơn giản và không có nội dung về một sự kiện nào đó của hiện thực, hoặc không hiểu được sự sinh thành sống động và biện chứng của biểu tượng, hoặc phủ định sự hiện diện bất kỳ nguyên tắc nào về sự sinh thành sáng tạo hợp quy luật và

hợp lý của cuộc sống ở trong nó. Người nào chỉ hiểu biểu tượng là dấu hiệu chết cứng về hiện thực sống động, không có điểm nào chung với hiện thực, thì người ấy cần phải khẳng định rằng chỉ cần cái nhìn thông thường vào cỗ máy đang bay và lắng nghe tiếng kêu của nó là đủ để hiểu máy bay. Do đó hàng trăm văn bản lịch sử triết học và thẩm mỹ học mãi mãi không được hiểu do lập trường triết học nghệ thuật như vậy. Nếu nhà nghiên cứu lịch sử triết học và thẩm mỹ học không suy nghĩ trước toàn bộ sự phức tạp bất bình thường của thuật ngữ "biểu tượng", thì ông ta chỉ còn biết lấy làm ngạc nhiên khi không thể hiểu được những văn bản ấy và thường phải dừng lại ở việc phiên dịch nguyên văn thuật ngữ ấy sang ngôn ngữ của mình dưới cái vỏ Hy Lạp ban đầu.

Song nhà nghiên cứu lịch sử triết học và thẩm mỹ học ở một tình cảnh hoàn toàn khác. Trong những nghiên cứu của mình, ông ta cần phải giải thích rõ hàng chục, hàng trăm học thuyết, thuật ngữ khác nhau và không thể bỏ qua thuật ngữ "biểu tượng". Phải xây dựng lý luận có lôgíc của mình về biểu tượng để nó đủ linh hoạt, đủ mềm mỏng, có khả năng nắm bắt được những điều mâu thuẫn và không nắm bắt được trong quá trình nghiên cứu lịch sử nhờ một luận điểm toàn vẹn.

Nhưng tư tưởng thực chứng chủ nghĩa không dừng lại ở đó. Người ta nói, biểu tượng là dấu hiệu, là sự mô tả, là sự chỉ dẫn. Ví dụ, chúng ta xem xét quốc kỳ Liên Xô. Điều này cũng là hoàn toàn không đúng. Một cái này chỉ ra một cái khác có quan trọng không? Trước mặt chúng ta ở đây không đơn giản là một hình ảnh cảm tính và được lĩnh hội một cách thụ động, không đơn giản là một ý niệm hay khái niệm trừu tượng và chết cứng, không phải là sự hợp nhất chúng, không phải là hình ảnh nghệ thuật cấu thành từ chúng, không đơn giản là dấu hiệu hay sự biểu thị một thể thống nhất. Vậy cái gì rốt cuộc ở trước mặt chúng ta? Đó là *biểu tượng* về sự hợp nhất. Nó vừa mang tính cảm tính, vừa mang tính ý niệm, cũng có thể mang tính nghệ thuật. Nó chỉ ra một cái gì đó khác với những sự vật cảm tính nó biểu thị, là mô hình dành cho những chiến tích lịch sử xã hội trọng đại, là một cấu trúc, nhưng không phải là cấu trúc chết cứng, mà bao chứa vô số những hoạt động lịch sử xã hội. Nó có nhiệm vụ cải biến hiện thực một cách sáng tạo, chứ không phải phản ánh hiện thực một cách chết cứng và bất động, giống như ký hiệu thông thường của sự vật phản ánh bản thân sự vật. Nếu chúng ta thử loại bỏ mặc dù một yếu tố của quốc kỳ, thì nó sẽ không còn là quốc kỳ nữa. Nó không còn là biểu tượng nữa và hoàn toàn không còn là biểu tượng của nội dung nêu trên nhưng khi đó khái niệm "biểu tượng" cần được nghiên cứu cùng với toàn bộ sự đặc thù của nó và không sợ hãi rằng nó bị quy về một trong những yếu tố nêu trên, mà là chỉnh thể không phân chia được của chúng.

Hiện nay, chúng tôi coi biểu tượng có một ý nghĩa lịch sử xã hội quan trọng nhưng xem xét kỹ hiện thực bao quanh chúng ta, sự giao tiếp của chúng ta và toàn bộ cuộc sống do chúng ta tạo dựng, chúng ta vẫn dễ dàng nhận thấy rằng, tất cả mọi lĩnh vực của hiện thực và cuộc sống bao chứa vô số những biểu tượng đa dạng. Sự phân tích khái niệm này về mặt lôgíc càng trở nên cấp bách hơn.

* * *

Biểu tượng (từ gốc tiếng Hy Lạp, có nghĩa là ký hiệu, dấu hiệu) – cấu trúc tư tưởng, hình ảnh hay tư tưởng – hình ảnh, bao hàm sự chỉ dẫn ra những đối tượng nào đó, khác với nó, đối với chúng thì nó là sự khái quát và ký hiệu không phân chia được. Với tư cách kết cấu lý tưởng của sự vật, biểu tượng bao hàm dưới hình thức ẩn náu tất cả mọi biểu hiện có thể của sự vật và tạo ra viễn cảnh để sự vật triển khai vô hạn trong tư duy, chuyển từ đặc trưng về nghĩa khái quát sang những cái đơn nhất cụ thể riêng biệt. Như vậy, biểu tượng không đơn giản là ký hiệu về những đối tượng nào đó, mà còn bao hàm trong mình nguyên tắc khái quát về sự triển khai tiếp tục nội dung ẩn náu ở trong nó. Khuôn mẫu của biểu tượng được nghiên cứu một cách có lôgíc chính xác là bất kỳ hàm số nào. Trong nghệ thuật, hình ảnh cảm tính đồng thời cũng bao hàm nguyên tắc mang tính khái quát về hiện thực bộc lộ ra trong các tác phẩm nghệ thuật.

Xét về mặt nguyên từ, thuật ngữ "biểu tượng" gắn liền với động từ tiếng Hy Lạp – hợp nhất, tiếp xúc, so sánh. Ngay nguyên từ này đã cho thấy việc hợp nhất hai phương diện của hiện thực, cho thấy rằng biểu tượng thể hiện là nơi hội ngộ các kết cấu nào đó của ý thức với đối tượng có thể khác nào đó của ý thức ấy. Do thuật ngữ "biểu tượng" có nhiều nghĩa nên người ta thường đồng nhất nó với "ký hiệu", "sự nhân cách hóa", "ẩn dụ", "phúng dụ",... Điều này bắt buộc chúng ta phải khu biệt khái niệm "biểu tượng" với những phạm trù khác.

Khác với *phúng dụ* là nơi hình ảnh đóng vai trò phụ thuộc và thể hiện là sự minh họa cho một tư tưởng trừu tượng chung nào đó, biểu tượng đòi hỏi vai trò như nhau của tư tưởng và hình ảnh. Biểu tượng không phải là sự nhân cách hóa khái niệm trừu tượng (ví dụ: Đức hạnh, Tiên tri, Hoan lạc, Tội lỗi,... trong các thuyết thần bí Trung cổ). Trong sự nhân cách hóa, nghĩa của hình ảnh không vượt ra khỏi sự trừu tượng nó biểu thị, trong khi đó thì trong biểu tượng, hình ảnh hoàn toàn giữ lại tính độc lập của mình, không quy về được sự trừu tượng, bao hàm trong mình vô số tư tưởng trừu tượng về đối tượng được mô tả, do vậy đối tượng thể hiện trong biểu tượng thông qua viễn cảnh sâu xa, đa dạng và đa nghĩa của nó. Đó chính là sự thống nhất không tách rời được và vai trò như nhau của hình ảnh, của tư tưởng, của cái bên trong và cái bên ngoài trong biểu tượng. Cái biểu thị và cái được biểu thị ở đây hoán đổi vị trí cho nhau. Tư tưởng được đem lại một cách cụ thể, cảm tính, hiển nhiên, trong nó không có gì mà không có trong hình ảnh, và ngược lại.

Biểu tượng không phải là ẩn dụ, vì hình ảnh trong ẩn dụ mang tính chất hoàn toàn độc lập và không chỉ ra một tư tưởng đa nghĩa nào đó về đối tượng. Tính chất ước lệ của hình ảnh nghệ thuật phân biệt nó với thần thoại. Phương diện tư tưởng – hình ảnh của biểu tượng nghệ thuật chỉ gắn liền với đối tượng được mô tả về mặt nội dung, chứ không phải về mặt thực thể; thần thoại đồng nhất sự phản ánh với hiện thực được phản ánh trong nó. Biểu tượng tôn giáo (cụ thể là biểu tượng đức tin) cũng đồng thời là thần thoại.

Một trong những biến thể của biểu tượng là tượng trưng (embleme), nó đòi hỏi phải sử dụng một cách có thỏa thuận hợp lý một sự vật nào đó với tư cách là biểu tượng có những quy định lịch sử xã hội xác định.

Ngoài tôn giáo và nghệ thuật, thuật ngữ "biểu tượng" cũng còn được sử dụng trong khoa học, đặc biệt là trong lôgíc học và toán học, khi mà nghĩa của nó gần giống với nghĩa của khái niệm *ký hiệu*. Khoa học chính xác hiện đại sử dụng các công thức mang tính biểu tượng có luận cứ hiện thực, cụ thể là các công thức toán học, chúng đem lại cái chung như định luật để nhận được cái riêng và giả định cái riêng như biểu hiện của bản chất chung và quy luật chung.

14. QUAN NIỆM CỦA POPPER KARL RAYMUND (1902 – 1994)

Triết học của các nhà tiên tri và sự nổi dậy chống lại lý tính

Vì các thuật ngữ "lý tính" và "chủ nghĩa duy lý" là rất không rõ ràng, nên cần phải giải thích tôi sẽ sử dụng các thuật ngữ ấy theo nghĩa nào. *Thứ nhất*, cần phải nhận thấy rằng, tôi sử dụng chúng theo nghĩa rất rộng: không những để biểu thị hoạt động trí tuệ, mà còn biểu thị những quan sát và thí nghiệm. Nhận xét này là quan trọng, vì các thuật ngữ "lý tính" và "chủ nghĩa duy lý" thường được sử dụng theo nghĩa khác, hẹp hơn – không như là cái đối lập với "chủ nghĩa phi duy lý", mà là cái đối lập với "chủ nghĩa duy nghiệm". Được lý giải theo tinh thần như vậy, chủ nghĩa duy lý đặt trí tuệ cao hơn quan sát và thí nghiệm, do vậy đánh giá nó như "thuyết chủ trí" là tốt hơn. Tuy nhiên, khi tôi nói về "chủ nghĩa duy lý", tôi bao giờ cũng sử dụng danh từ này theo nghĩa bao hàm trong mình cả "chủ nghĩa duy nghiệm", cả "thuyết chủ trí", vì khoa học sử dụng thí nghiệm ở cùng một mức độ như các phương pháp tư duy. *Thứ hai*, tôi sử dụng thuật ngữ "chủ nghĩa duy lý" để biểu thị các điểm chung của cách tiếp cận cố gắng giải quyết được nhiều nhất vấn đề nhờ sử dụng lý tính, tức tư duy rõ ràng và kinh nghiệm, nhiều hơn là sử dụng cảm xúc và khát vọng. Tất nhiên, sự giải thích này là không quá thỏa đáng, vì tất cả mọi khái niệm, như "lý tính" hay "khát vọng", đều là các khái niệm không đơn nghĩa. Chúng ta không sở hữu lý tính hay khát vọng theo nghĩa chúng ta sở hữu những cơ quan thể chất, như bộ não hay trái tim, hay theo nghĩa chúng ta sở hữu các năng lực, như năng lực nói chuyện hay nghiến răng. Để trở nên chính xác hơn chút ít, cần phải xác định rõ hơn chủ nghĩa duy lý thông qua một cách tiếp cận thực tiễn hay một lối ứng xử cụ thể. Khi đó chúng ta sẽ có thể nói rằng, chủ nghĩa duy lý là tố bẩm lắng nghe những nhận xét mang tính chất phê phán và học tập dựa trên kinh nghiệm. Về thực chất, đó là lập trường giả định rằng, "*tôi có thể mắc sai lầm, chúng ta có thể mắc sai lầm, nhưng chúng ta có thể tiến dần dần đến chân lý nhờ những nỗ lực chung*". Đây là lập trường không dễ dàng chia tay với hy vọng rằng, bằng những phương tiện như chứng minh và quan sát một cách có hệ thống, con người có thể đạt được sự đồng thuận về nhiều vấn đề quan trọng. Lập trường này cũng giả định rằng, thậm chí trong trường hợp những yêu cầu và những lợi ích của con người xung khắc, họ vẫn có thể thảo luận nhiều kỳ vọng và yêu cầu của mình và đạt được sự đồng thuận nhờ trọng tài, sự đồng thuận này có thể chấp nhận được đối với đa số nhờ tính vô tư của mình. Nói tóm lại, lập trường duy lý, hay có thể gọi nó là "lập trường hợp lý", là rất gần gũi với lập trường của khoa học cùng với sự

tin tưởng của nó rằng, trong quá trình tìm kiếm chân lý, chúng ta cần đến sự hợp tác và có thể tiến gần đến tính khách quan nhờ những chứng minh.

Cần phải phân tích tỷ mỷ hơn sự giống nhau chúng ta đã nhắc tới ở trên giữa lập trường hợp lý và lập trường khoa học. Tôi cố gắng giải thích phương diện xã hội của phương pháp khoa học nhờ sử dụng những suy luận mang tính giả thuyết về Robinson Cruze như một nhà khoa học. Suy luận hoàn toàn tương tự có thể chỉ rõ tính chất của tính khoa học trong sự khu biệt với tài năng trí tuệ hay trí tuệ. Giống như ngôn ngữ, lý tính là sản phẩm của đời sống xã hội. Nếu bị quẳng vào một hòn đảo hoang vắng từ thời thơ ấu, Robinson đã cần phải có một trí tuệ bất bình thường để khắc phục vô số tình huống nan giải, nhưng khi đó anh ta không bao giờ có thể có được ngôn ngữ, nghệ thuật luận chứng. Một điều rõ ràng là bản thân chúng ta thường xuyên tự tranh luận với bản thân mình, nhưng điều đó là quen thuộc đối với chúng ta chỉ vì chúng ta đã học được cách tranh luận với những người khác, hơn nữa là đã học được cách có tính đến những luận cứ của địch thủ. (Tất nhiên, ý kiến cuối cùng này không có ý nghĩa khi chúng ta tự tranh luận với bản thân mình). Do vậy, chúng ta có thể nói rằng, chúng ta có lý tính, giống như có ngôn ngữ, để giao tiếp với những người khác.

Thực tế cách tiếp cận duy lý trước hết quan tâm đến những chứng minh, chứ không phải quan tâm đến nhân cách của người đang chứng minh, có những hệ quả quan trọng. Phù hợp với thực tế đó, chúng ta cần phải thừa nhận bất kỳ người nào chúng ta đang giao tiếp là nguồn gốc có thể của những chứng minh và của thông tin hợp lý, qua đó chúng ta xác định được cái có thể gọi là "sự thống nhất hợp lý của nhân loại".

Có thể nói rằng, sự phân tích nêu trên cho thấy một số điểm giống nhau giữa quan niệm về "lý tính" của chúng ta và quan niệm về "lý tính" của Hegel và của phái Hegel, vì họ cũng xem nó là sản phẩm xã hội và hơn nữa là một bộ phận của tâm thần hay của tinh thần xã hội (giai cấp hay dân tộc). Khi đó phái Hegel, do ảnh hưởng của E.Berk, đã nhấn mạnh rằng, chúng ta chủ yếu phải hàm ơn di sản xã hội của chúng ta và hoàn toàn phụ thuộc vào nó. Trên thực tế có một sự giống nhau nhất định. Song cũng có những sự khác biệt quan trọng. Hegel và phái Hegel là những người theo chủ nghĩa tập thể. Họ khẳng định rằng, vì chúng ta phải hàm ơn xã hội (hay một nhóm xã hội nào đó, như dân tộc) về lý tính của mình, nên xã hội là tất cả, còn cá nhân không là gì cả. Nói cách khác, tất cả những gì có giá trị của cá nhân đều được kế thừa từ tập thể như đại diện đích thực của mọi giá trị. Khác với lập trường này, quan điểm được trình bày trong cuốn sách này không giả định sự tồn tại của tập thể. Ví dụ, nếu tôi nói rằng, chúng ta phải hàm ơn xã hội về lý tính của mình, thì tôi bao giờ cũng hàm ý nói là chúng ta hàm ơn những cá nhân nào đó về lý tính của mình, nhiều người trong số họ có thể không quen biết đối với chúng ta, chúng ta không giao tiếp với họ về mặt trí tuệ. Do vậy, khi nói đến lý luận "xã hội" về lý tính (hay về phương pháp khoa học), tôi hàm ý nói cụ thể hơn đến lý luận liên nhân cách, hay liên cá nhân, chứ hoàn toàn không nói đến lý luận tập thể chủ nghĩa. Tất nhiên, chúng ta phải hàm ơn truyền thống về nhiều thứ, và truyền thống cũng thực sự quan trọng, nhưng cũng cần phải phân tích thuật ngữ "truyền thống" trong bối cảnh những quan hệ liên cá nhân cụ thể.

Nếu chúng ta sẽ tuân thủ điều kiện đó, thì chúng ta sẽ được giải phóng khỏi thái độ đối với mọi truyền thống như truyền thống thần thánh và bất khả xâm phạm hay là có giá trị tự thân và sẽ xem xét các truyền thống như cái hữu ích hay cái tai hại tùy thuộc vào bối cảnh và tương ứng là ảnh hưởng của chúng đến cá nhân. Rốt cuộc, chúng ta có thể ý thức được rằng, mỗi một người trong chúng ta (nhờ dựa vào các khuôn mẫu và sự phê phán) đều có năng lực có đóng góp cho sự phát triển hay nắm bắt các truyền thống nào đó.

Lập trường của tôi là rất khác với quan niệm bắt nguồn từ Platon về lý tính như một loại năng lực hiện diện ở những người khác nhau với một mức độ khác nhau và họ có thể phát triển theo các cách khác nhau. Tất nhiên, năng lực trí tuệ có thể là khác nhau, và chúng có thể thúc đẩy việc thực hiện hoạt động duy lý, nhưng không phải bao giờ cũng vậy. Những người thông minh có thể ứng xử một cách hoàn toàn không duy lý. Họ có thể dựa vào các thiên kiến của mình, không lắng nghe những điều đáng quan tâm của người khác. Trên thực tế, chúng ta không bao giờ có thể vượt lên những người khác nhờ năng lực hoạt động duy lý của mình theo nghĩa bất kỳ trình độ phát triển nào của năng lực này cũng không thể trở thành cơ sở cho kỳ vọng về quyền lực. Trong quan niệm của tôi, chủ nghĩa cực quyền và chủ nghĩa duy lý là không dung hòa được với nhau, vì cơ sở của hoạt động duy lý là quá trình luận chứng, quá trình đòi hỏi phải có sự phê phán lẫn nhau, cũng như nghệ thuật lắng nghe sự phê phán. Như vậy, theo tôi, chủ nghĩa duy lý trực tiếp đối lập với mọi ảo tưởng của chủ nghĩa Platon hiện đại về các thế giới mới tuyệt mỹ, ở đó sự phát triển của lý tính cần được một lý tính tối cao nào đó giám sát và "lập kế hoạch". Phương thức duy nhất có thể để lập kế hoạch sự phát triển ấy – hoàn thiện các thể chế bảo vệ quyền tự do phê phán, hay cũng như vậy, quyền tự do tư tưởng. Cần nhận thấy rằng, bất chấp học thuyết Platon mang tính quyền uy và bao hàm yêu cầu xác lập sự giám sát nghiêm ngặt đối với sự phát triển của lý tính con người, Platon vẫn đề cao lý luận liên nhân cách, liên cá nhân về lý tính. Trong phần lớn các đối thoại của ông, những luận cứ được trình bày theo tinh thần hoàn toàn duy lý.

Nghĩa của thuật ngữ "chủ nghĩa duy lý" được tôi sử dụng có thể trở nên rõ ràng hơn chút ít, nếu khu biệt giữa chủ nghĩa duy lý đích thực và chủ nghĩa duy lý không đích thực, hay chủ nghĩa duy lý giả danh. Tôi sẽ gọi "chủ nghĩa duy lý đích thực" là chủ nghĩa duy lý của Socrates. Ông giả định phải ý thức được những khả năng hạn chế của con người riêng biệt, sự khiêm tốn về mặt trí tuệ của những người có khả năng hiểu được họ rất thường xuyên mắc sai lầm và sự hiểu biết của họ phụ thuộc nhiều vào những người khác. Chủ nghĩa duy lý đích thực đòi hỏi phải ý thức được một thực tế là không nên có trông cậy vào lý tính, rằng chứng minh ít khi giải quyết được vấn đề, mặc dù nó chính là phương tiện học tập duy nhất – tất nhiên, không phải học tập sự hiểu biết hoàn toàn rõ ràng, mà là sự hiểu biết rõ ràng hơn trước kia.

Tôi gọi chủ nghĩa duy lý giả danh là thuyết trực giác về trí tuệ của Platon. Nó có sự tin tưởng kiêu căng và sự hiện diện những năng lực trí tuệ tối cao ở một số người, có kỳ vọng đạt tới tính thần thánh, nắm bắt được tri thức xác thực và vô điều kiện. Theo

Platon, dư luận, thậm chí "dư luận đúng", như chúng ta có thể đọc thấy ở trong "Timei", "có sẵn ở bất kỳ ai, còn trí tuệ (hay trực giác trí tuệ) là sở hữu của các thần linh và chỉ của một ít người". Thuyết chủ trí mang tính cực quyền này, sự tin tưởng này vào việc sở hữu công cụ nghiên cứu đúng đắn, vào tính không thể sai của phương pháp sử dụng – đó là sự không có khả năng phân biệt các năng lực trí tuệ của con người với những cái con người phải hàm ơn những người khác về tất cả mọi thứ mà nó có thể biết và hiểu – chính chủ nghĩa giả danh này thường được gọi là chủ nghĩa duy lý. Tôi gọi nó là một cái trực tiếp đối lập.

Cách tiếp cận phi duy lý chủ nghĩa có những đặc điểm sau đây. Khi thừa nhận lý tính và chứng minh khoa học với tư cách là các công cụ có thể đủ hữu ích cho khát vọng nghiên cứu phương diện bề mặt của các sự vật, hay là các phương tiện phục vụ một mục đích phi duy lý nào đó, người theo chủ nghĩa phi duy lý kiên định rằng, "bản tính người" chủ yếu là phi duy lý.

Người theo chủ nghĩa phi duy lý khẳng định, con người là một cái gì đó lớn hơn và đồng thời cũng nhỏ hơn là động vật có lý tính. Để tin tưởng rằng, con người là động vật không có đủ lý tính, chỉ cần suy ngẫm về việc có ít người có năng lực luận chứng là đủ. Chính vì vậy, người theo chủ nghĩa phi duy lý quan niệm, đa số người ta dễ dàng phục tùng cảm xúc nhiều hơn là những luận cứ duy lý. Đồng thời con người cũng là một cái gì đó lớn hơn động vật đơn thuần có lý tính, vì mọi cái thực sự có ý nghĩa trong cuộc sống của nó – cao hơn lý tính. Thậm chí một số ít nhà khoa học có thái độ nghiêm túc đối với lý tính và khoa học, cũng bị ràng buộc với cách tiếp cận duy lý của mình đơn giản vì họ thích nó. Như vậy, thậm chí trong các trường hợp hiếm hoi, thái độ của con người đối với một cái gì đó cũng do cảm xúc, chứ hoàn toàn không phải do lý tính quy định. Hơn nữa, không hẳn lý tính, mà chủ yếu trực giác làm cho nhà khoa học trở thành vĩ nhân. Vì vậy chủ nghĩa duy lý không thể đưa ra một sự giải thích thích đáng, thậm chí về hoạt động hoàn toàn duy lý của các nhà khoa học. Khoa học tất nhiên là một đối tượng rất thuận lợi cho sự lý giải duy lý, do vậy cần hy vọng rằng, tính vô căn cứ của chủ nghĩa duy lý sẽ thể hiện rõ hơn trong các trường hợp người ta cố áp dụng nó vào các lĩnh vực hoạt động khác của con người. Hy vọng này, những người theo chủ nghĩa phi duy lý, hóa ra là hoàn toàn đúng.

Gạt sang một bên những thuộc tính cấp thấp của bản tính người, chúng ta quan tâm đến một trong những biểu hiện cao nhất của nó: năng lực sáng tạo. Thiểu số ít ỏi những người sáng tạo – những người sáng tạo ra các tác phẩm nghệ thuật, các nhà tư tưởng, các nhà sáng lập tôn giáo và các nhà hoạt động nhà nước vĩ đại – thể hiện là một giá trị đích thực. Những cá nhân độc đáo ít ỏi này cho phép chúng ta ý thức được sự vĩ đại đích thực của con người. Khi đó, bất chấp các thủ lĩnh ấy của loài người biết cách sử dụng lý tính để đạt tới mục đích của mình, họ vẫn không bao giờ là con người của lý tính. Các cội nguồn của những con người như vậy nằm ở miền sâu hơn: Những bản năng và những khát vọng cá nhân, cũng như những bản năng và những khát vọng của xã hội mà họ là một bộ phận. Như vậy, người theo chủ nghĩa phi duy lý kết luận, sáng tạo hoàn toàn là một năng lực thần bí phi duy lý.

15. QUAN NIỆM CỦA FEUERRABEND POL KARL (SINH NĂM 1924)

Chống lại sự cưỡng chế phương pháp luận

Xét về thực chất, khoa học thể hiện là một kết cấu vô chính phủ: Chủ nghĩa vô chính phủ về lý luận nhân văn và tiến bộ hơn mặt đối lập của nó, mặt dựa vào luật và trật tự.

Tác phẩm này được viết cùng với sự tin tưởng rằng, mặc dù *chủ nghĩa vô chính phủ* có thể không phải là triết học *chính trị* hấp dẫn nhất, song nó là tuyệt đối cần thiết cho cả *tri thức luận*, lẫn cho *triết học về khoa học*.

Điều này được chứng minh thông qua cả việc phân tích những sự kiện lịch sử cụ thể, lẫn thông qua việc phân tích trừu tượng về quan hệ giữa tư tưởng và hành động. Nguyên tắc duy nhất không cản trở tiến bộ là nguyên tắc – cho phép tất cả (anything goes).

Tư tưởng về phương pháp bao hàm những nguyên tắc nghiêm ngặt, bất biến và tuyệt đối bắt buộc của hoạt động khoa học sẽ vấp phải những trở ngại đáng kể khi so sánh với các kết quả nghiên cứu lịch sử. Khi đó, người ta sẽ làm sáng tỏ rằng, không có quy tắc – cho dù nó có cảm tưởng là giống sự thực và được luận chứng về mặt tri thức luận – không bị vi phạm vào một thời điểm nào đó. Người ta sẽ thấy rõ rằng, những sự vi phạm như vậy không phải là ngẫu nhiên và không phải là kết quả không có đầy đủ tri thức và sự quan tâm mà có thể né tránh được. Ngược lại, chúng ta nhận thấy rằng, chúng là tất yếu đối với tiến bộ của khoa học. Trên thực tế, một trong những thành tựu tuyệt vời nhất của các cuộc tranh luận gần đây trong lĩnh vực lịch sử và triết học về khoa học là ý thức về thực tế những sự kiện và những thành tựu, như việc khám phá ra thuyết nguyên tử ở thời cổ đại, cuộc cách mạng Copernik, sự phát triển thuyết nguyên tử hiện đại, thuyết sóng về ánh sáng, hóa ra là chỉ có thể vì một số nhà tư tưởng hoặc là tự giác quyết định vi phạm các nguyên tắc phương pháp luận "hiển nhiên", hoặc là vô tình không sử dụng chúng.

Tôi xin nhắc lại một lần nữa: Thực tiễn tự do như vậy không đơn giản là sự kiện của lịch sử khoa học, mà nó còn là hợp lý, tuyệt đối cần thiết để phát triển tri thức. Đối với bất kỳ quy tắc nào, cho dù nó có là "căn bản" và "cần thiết" đối với khoa học đến đâu đi chăng nữa, bao giờ cũng có những hoàn cảnh bắt buộc không những phải bỏ qua nó mà thậm chí còn hành động một cách trái ngược với nó.

Tư tưởng về phương pháp hay lý luận nghiêm ngặt về tính duy lý căn cứ trên quan niệm rất ngây thơ về con người và thế giới xã hội bao quanh nó. Nếu hàm ý nói đến tư liệu lịch sử đa dạng và không cố gắng "thanh lọc" nó để chiều theo những bản năng thấp hèn của mình hay do muốn có sự an toàn về mặt trí tuệ, thì chúng ta sẽ thấy rõ rằng, chỉ có *một* nguyên tắc mà có thể bảo vệ ở trong mọi hoàn cảnh và ở *mọi* giai đoạn phát triển của loài người – *cho phép tất cả*.

Còn có một giáo điều nữa cần được khảo cứu trước khi chúng ta quay lại với đề tài cơ bản. Đó là tín điều cho rằng, tất cả mọi người và tất cả mọi khách thể đều hoàn toàn tự động phục tùng các quy luật của lôgíc học và đều cần phải phục tùng các quy

luật ấy. Nếu điều đó là như vậy, thì công việc nghiên cứu nhân học hóa ra là thừa. "Điều gì chân thực trong lôgíc học, thì cũng chân thực trong tâm lý học... trong phương pháp khoa học và trong lịch sử khoa học" – Popper viết.

Luận điểm giáo điều này không rõ ràng, không chân thực. Để bắt đầu, chúng ta nhất trí rằng, các thuật ngữ "tâm lý học", "lịch sử khoa học", "nhân học" biểu thị các lĩnh vực sự kiện và thực tại xác định (giới tự nhiên, tri giác, tư duy con người, xã hội). Trong trường hợp này, luận điểm nêu trên là không rõ ràng, vì không có một đối tượng duy nhất – Lôgíc học – có khả năng khám phá ra cấu trúc lôgíc của các lĩnh vực nêu trên. Có Hegel, có Brauer, có các đại diện của chủ nghĩa hình thức. Họ đưa ra hoàn toàn không phải những sự giải thích khác nhau về cùng một tổ hợp các "sự kiện" lôgíc, mà đưa ra các "sự kiện" hoàn toàn khác nhau. Luận điểm đó không phải là *chân thực* vì có những mệnh đề khoa học hoàn toàn hợp lý vi phạm các quy tắc lôgíc học đơn giản nhất.

* * *

Một số quy tắc, tiêu chuẩn rất đơn giản, tạo ra cảm giác tin tưởng, được các nhà triết học và các nhà khoa học xem là những yếu tố cơ bản của tính hợp lý, lại đã bị vi phạm trong các tình huống cũng được coi là quan trọng như vậy (cuộc cách mạng Copernik, khải hoàn của cơ học lượng tử,...). Một cách cụ thể hơn, tôi cố gắng chứng minh: a) Các quy tắc (tiêu chuẩn) đã *thực sự bị vi phạm* và các nhà khoa học nhạy cảm nhất đã ý thức được điều đó; b) Chúng *cần phải bị vi phạm*. Việc tuân thủ nghiêm ngặt các quy tắc sẽ không cải thiện công việc, mà kiềm chế tiến bộ của khoa học.

Một trong những phương thức phê phán các tiêu chuẩn là nghiên cứu cái vi phạm chúng. Khi đánh giá nghiên cứu như vậy, chúng ta có thể tham gia vào một thực tiễn chưa được giải thích rõ và chưa được trình bày (điều này được làm sáng tỏ trong mục "Lý tính và thực tiễn", luận đề 5). Kết quả là những công trình nghiên cứu thú vị trong các khoa học cụ thể (và nói chung, trong mọi lĩnh vực) thường đưa đến việc xem xét lại các tiêu chuẩn một cách không có chủ ý từ trước. Do vậy, *nếu sự đánh giá của chúng ta dựa vào các tiêu chuẩn đã được thừa nhận*, thì điều duy nhất chúng ta có thể nói về nghiên cứu như vậy - đó là: "Tất cả đều được phép".

Tôi lưu ý đến văn cảnh của luận điểm này. "Tất cả đều được phép" không phải là một nguyên tắc nào đó của phương pháp luận mới được tôi tiến cử. Đây là phương thức duy nhất mà người ủng hộ những tiêu chuẩn phổ biến, mong muốn hiểu được lịch sử thông qua những thuật ngữ của mình, sẽ có thể biểu thị được quan niệm của tôi về truyền thống và thực tiễn nghiên cứu được trình bày trong mục "Lý tính và thực tiễn". Nếu quan niệm này đúng, thì tất cả những gì người theo chủ nghĩa duy lý có thể nói về khoa học (hay bất kỳ hoạt động thú vị nào khác) được trình bày như sau: "Tất cả đều được phép".

Từ đó không suy ra rằng, trong khoa học không có các lĩnh vực mà trong đó một số quy tắc được thông qua và không bao giờ bị vi phạm. Xét đến cùng, sau khi một truyền thống nào đó bị loại bỏ nhờ chủ ý tẩy rửa não, nó có thể dựa vào các nguyên

tắc ổn định. Tôi cho rằng, các truyền thống bị loại bỏ không có nhiều và chúng biến mất ở các giai đoạn cách mạng. Tôi cũng tin tưởng rằng, các truyền thống bị loại bỏ tiếp nhận những tiêu chuẩn mà không kiểm tra chúng, bất kỳ sự kiểm tra nào cũng ngay lập tức dẫn tới bối cảnh: "Tất cả đều được phép".

Chúng tôi cũng không phủ định rằng, những người bảo vệ cải biến có thể có những luận cứ vượt trội cho mỗi một hành vi của mình. Nhưng các luận cứ của họ có thể mang *tính chất biện chứng*, tức là cũng sẽ dựa vào tính hợp lý thường biến, chứ không phải dựa vào vô số tiêu chuẩn bất biến, chính các luận cứ ấy thường là bước đi đầu tiên dẫn đến việc áp dụng tính hợp lý như vậy. Thêm vào đó, lẽ phải thường suy luận như vậy: Nó có thể bắt đầu từ một số quy tắc và nghĩa của các thuật ngữ, song lại kết thúc ở các quy tắc và các nghĩa hoàn toàn khác. Một điều ngạc nhiên là: Vốn là những người sáng tạo ra các thế giới quan mới và dạy chúng ta có thái độ phê phán đối với cái hiện tồn, các nhà triết học hiện nay lại biến thành những đầy tớ trung thành nhất – thực sự *alf philosophia ancilla scientiae ("triết học – đầy tớ của khoa học")*.

Sẽ thật nực cười nếu kiên định rằng, những khám phá của con người ở kỷ nguyên đồ đá cũ lại được quy định bởi việc sử dụng theo bản năng phương pháp khoa học đúng. Nếu điều đó là như vậy và nếu những kết quả nhận được là đúng, thì tại sao các nhà khoa học ở các thời đại muộn hơn lại thường đi đến những kết luận hoàn toàn khác? Và ngoài ra, như chúng ta nhận thấy, đơn giản là không có "phương pháp khoa học". Như vậy, nếu khoa học được đánh giá vì những thành tựu của mình, thì cần phải đánh giá thần thoại cao hơn gấp trăm lần, vì những thành tựu của nó quan trọng hơn rất nhiều. Những người sáng tạo ra thần thoại đã *đặt cơ sở* cho văn hóa, trong khi những người theo chủ nghĩa duy lý và các nhà khoa học đã chỉ *cải biến nó*, hơn nữa không phải bao giờ cũng theo chiều hướng tốt đẹp hơn.

Có thể dễ dàng bác bỏ giả thuyết: Không có một tư tưởng quan trọng nào được vay mượn từ đâu đó. Cuộc cách mạng Copernik là một minh họa điển hình. Copernik đã lấy các tư tưởng của mình từ đâu? Như bản thân ông thừa nhận, từ các quyền uy cổ. Các quyền uy cổ nào đã có ảnh hưởng đến tư duy của ông? Trong số đó có Phylolaius, một người theo thuyết Pythagoras một cách ngớ ngẩn. Copernik đã hành động như thế nào khi ông cố gắng áp dụng các tư tưởng của Phylolaius vào thiên văn học đương thời? Nhờ vi phạm những quy tắc phương pháp luận hợp lý nhất.

16. QUAN NIỆM CỦA SELIE HANS (SINH NĂM 1907)

Các kiểu nhân cách của nhà khoa học

Nếu khi cố gắng phác họa các kiểu người khác nhau, chúng ta có cảm xúc mạnh đối với đối tượng mô tả, thì những bức tranh như vậy có xu hướng biến thành hoặc những bức biếm họa, hoặc các chân dung lý tưởng. Cần phải thừa nhận rằng, tôi không thể khắc phục được thái độ có thành kiến đối với một số kiểu nhà khoa học. Một số làm cho tôi yêu quý và khâm phục, số khác căm thù và khinh bỉ. Cho phép tôi bắt đầu từ việc mô tả một cách cường điệu các kiểu tôi ác cảm nhất, sau đó phác họa các chân dung mang tính giả thuyết của nhà lãnh đạo lý tưởng và cộng tác viên lý

tưởng. Không một kiểu người nào trong số đó tồn tại dưới dạng thuần túy, đòi hỏi phải có tài năng của Tolstoi hay của Dostoevsky để mô tả nhân cách của nhà khoa học như họ sống trên thực tế. Những phác họa này về các đặc điểm thấp hèn và cao cả của các nhà khoa học tôi quen biết – những điều tốt đẹp nhất mà tôi có thể tiến cử nhằm mục đích nhắc nhở các bạn cần né tránh cái gì và cần bắt chước cái gì. Thêm vào đó, tôi phát hiện thấy (ít nhất là dưới dạng mầm mống) tất cả mọi kiểu người ấy ở trong bản thân mình...

"Người làm việc"

1) *Người thu thập dữ liệu.* Ông ta chỉ quan tâm đến việc phát hiện ra những dữ liệu mới. Vì những dữ liệu này trước đó chưa được công bố, nên mọi phát hiện đều quan trọng (hoặc vô nghĩa) như nhau đối với ông ta và ông ta không cố gắng đánh giá chúng.

Ông ta thường là một người quan sát tốt và có thái độ làm việc tốt, nhưng lại hoàn toàn không có trí tưởng tượng. Ông ta tuân thủ nghiêm ngặt lịch làm việc, nhưng không có thiên hướng làm thêm giờ. Thầy giáo hay đồng nghiệp của ông ta cố gắng thuyết phục ông ta về sự cần thiết phải tích cực phân tích những phát hiện của mình, nhưng lời nói của họ bị bỏ qua. Ví dụ, ông ta có khả năng nghiên cứu tỷ mỷ cấu tạo của tiểu hồng mạch hàng năm, thậm chí không cố gắng mổ xẻ nó để hiểu cơ quan ấy cần để làm gì. Ông ta có thể xác định một cách thành tâm nhất ảnh hưởng của mỗi hoóc môn đến mô mà hoàn toàn không quan tâm đến các hệ quả khác hay các chức năng khác của nó.

"Người thu thập dữ liệu" có thể phát hiện ra tư liệu cần thiết cho các nhà khoa học khác. Song tôi vẫn vui mừng vì kiểu nhà khoa học này dưới dạng thuần túy rất ít bắt gặp.

2) *Người hoàn thiện.* Kiểu nhà khoa học này có liên hệ mật thiết với kiểu trước. Đại diện của nó thường cố gắng hoàn thiện công cụ và phương pháp nghiên cứu, ham mê hoàn thiện chúng tới mức ông ta không sử dụng những cái mình đạt được theo đúng chức năng. Giống như "người thu thập dữ liệu", ông ta xem vật liệu nghiên cứu như là "vật tự thân nó". Thêm vào đó, "người hoàn thiện" độc đáo nhiều hơn, có nhiều trí tưởng tượng hơn và ham mê làm việc nhiều hơn. Ông ta ít khi bó hẹp hoạt động của mình ở những giờ làm việc.

"Những người suy nghĩ"

1) *Mọt sách.* Đây là hình thức thuần túy nhất của nhà lý luận. Ông ta là người đọc không biết chán, có những tri thức của nhà bách khoa thư. "Mọt sách" thường rất có vẻ trí thức và cho thấy rất ham mê triết học, toán học hay thống kê học. Ông ta có thông tin tuyệt vời về các phương diện lý luận phức tạp của hóa sinh và lý sinh. Thời gian ông ta sử dụng trong thư viện tước mất đôi tay khéo léo cần thiết cho công việc ở phòng thí nghiệm. Trước khi quyết định làm thí nghiệm, ông ta nghiên cứu tỷ mỷ mọi thứ ở trong lĩnh vực ấy, sau đó mới quyết định hoàn toàn không làm thí nghiệm, vì nó đã được tiến hành hay là nó không có triển vọng.

"Người nào có thể thì hãy làm. Người nào không thể thì hãy học", – Jord Bernard Schoy nói. "Mọt sách" thích dạy, và dạy giỏi. Giờ học của ông ta có nhiều thông tin,

nhưng vô hồn. Giống như nghệ sĩ múa ba lê, ông ta có thể dạy nghệ thuật của mình cho người khác, nhưng chỉ khác ở chỗ là không bao giờ biểu diễn. Ông ta rất nghiêm khắc lúc hỏi thi, chủ yếu sử dụng nó để chứng tỏ hiểu biết của mình. Trí nhớ tuyệt vời và kinh nghiệm cùng với tài năng trình bày rõ quan điểm riêng của ông ta có thể biến thành chỗ dựa vô giá cho hoạt động của các uỷ ban và tổ chức khác nhau. "Mọt sách" nhất trí tham gia vào phần lớn số đó và tiến hành hoạt động giảng dạy, điều này minh biện tốt nhất cho những thất bại của ông ta ở trong phòng thí nghiệm.

2) *Người phân loại*. Ngay từ khi còn nhỏ, ông ta đã tiến hành thu thập tem, hộp diêm hay bướm, sắp xếp chúng trong các cuốn album. Ông ta có thể kết hợp hoạt động khoa học của mình với việc thu thập bướm hay thực vật nhằm mục đích hệ thống hóa chúng hay với việc phân loại tài liệu khoa học,..., – những điều cho phép loại bỏ sự nhầm lẫn khi thu thập những khách thể giống nhau. "Người phân loại" gần gũi với "người thu thập dữ liệu", nhưng chỉ ưa thích những dữ liệu có liên hệ mật thiết, có thể phân loại được. Ở một chừng mực nào đó, ông ta là nhà lý luận, vì ông ta ưa thích một cái chung quan trọng ở trong các nhóm khách thể được ông ta tạo ra, nhưng ít khi đi xa hơn và phân tích bản chất của nhóm khách thể ấy. Đặt tên cho các nhóm ấy, qua đó ông ta thỏa mãn nhu cầu của mình về phương diện ấy.

Những "người phân loại" có đóng góp quan trọng cho việc xây dựng khoa học hiện đại, vì việc đồng nhất những hiện tượng tự nhiên và việc phân loại chúng một cách có hệ thống – đó là bước đi đầu tiên trên con đường xây dựng lý thuyết. "Người phân loại" có tâm hồn đích thực khoa học; ông ta cảm thấy khoan khoái nhờ chiêm ngưỡng sự hoàn hảo của tự nhiên, mặc dù ít khi đi xa hơn thử nghiệm thành công của mình trong việc hợp nhất những sự vật giống nhau. Đôi khi, trong đam mê "phân loại" của mình, ông ta đi đến chỗ sắp xếp những đối tượng theo các đặc trưng không đáng kể nhất và có thiên hướng dùng từ mới.

3) *Người phân tích*. Thời thơ ấu, ông ta tháo tung đồng hồ (và không thể lắp lại), vì muốn biết tại sao nó lại kêu tích tắc. Muộn hơn, sau khi đã trở thành nhà khoa học, ông ta tiếp tục chứng tỏ kiểu tò mò ấy. Một trong những biến thể thuần túy nhất của nhân cách như vậy là nhà hóa phân tích luôn tìm tòi những nguyên tố và không có ý định tạo ra các hợp chất mới theo con đường tổng hợp. Trong lĩnh vực y học, "người phân tích" ưa thích giải phẫu học, hóa phân tích, mô học, rất muốn phân tích tâm lý của nhà khoa học.

Công việc phân tích là tiền đề bắt buộc cho mọi hình thức phân loại và tổng hợp, vì thiếu nó thì không một nghiên cứu nào có thể trở nên đầy đủ. Tiếc thay, "người phân tích" đơn giản lại lãng quên rằng, có thể phân chia các vật ra thành những bộ phận cấu thành nhằm một mục đích duy nhất: hiểu biết tập hợp chúng lại như thế nào để hoàn thiện chúng.

4) *Người tổng hợp*. Thời còn trẻ, ông ta xây các ngôi nhà, cầu và tháp bằng que diêm hay đĩa hát hỏng. Trong khoa học, tài năng tổng hợp của ông ta chủ yếu phụ thuộc vào những thói quen thực tiễn và lý luận. Năng lực tổng hợp thể hiện trong các

lĩnh vực đa dạng nhất: hóa học, thủ thuật đo lường, xây dựng lý thuyết hay giải phẫu. "Người tổng hợp" là loại hình nhà khoa học cao nhất, vì phân tích và phân loại chỉ làm tiền đề cho tổng hợp. Mối nguy hiểm lớn nhất đối với ông ta là ông ta có thể lãng quên tự chất vấn mình về sự vật ông ta muốn tổng hợp có cần thiết hay không. Giống như các năng lực khác, tổng hợp có thể biến thành mục đích tự thân và không bao giờ thoát ra khỏi ngôi nhà làm bằng phiếu của trẻ con.

"Người cảm nhận"

1) *Chủ nhân lớn.* Thời thơ ấu, ông ta là đội trưởng của đội giành chiến thắng. Muộn hơn, ông ta đi vào khoa học, vì đó là "giai cấp". Ông ta hiểu rằng, ông ta có thể chiến thắng trong trò chơi này, và ông ta đã có lý, vì ông ta là thủ lĩnh bẩm sinh. Mục đích chủ yếu của ông ta – thành công, thành công ở bất kỳ lĩnh vực nào, thành công vị thành công. Trí tuệ dị thường của ông ta được định hướng bởi phức hệ không có đầy đủ giá trị sâu sắc mà ông ta căm ghét và buộc phải che đậy bằng bộ mặt đầy tin tưởng. Những vết thương sâu xa mắc phải ở thời thơ ấu. Chúng có thể xuất hiện do cảnh nghèo nàn, ngoại hình xấu xí hay địa vị xã hội thấp hèn của gia đình vì nạn phân biệt chủng tộc hay nguồn gốc tôn giáo. Trong mọi trường hợp, ông ta kiên quyết vượt lên trên; ông ta sẽ chứng tỏ cho mọi người thấy rằng, ông ta vượt lên trên tất cả mọi người ở dưới gầm trời này. Ông ta có thể sẽ đạt tới mọi đỉnh cao trong kinh doanh, chính trị hay quân sự, nhưng số phận trớ trêu đã xô đẩy ông ta vào lĩnh vực khoa học. Tại đây, vốn là một cầu thủ bẩm sinh, ông ta không có ý định bỏ qua cơ hội của mình.

Tại các giai đoạn đầu trên con đường công danh của mình, với tư cách một cán bộ khoa học bình thường, ông ta công bố một vài công trình khoa học hoàn toàn có chất lượng cùng với đồng nghiệp, song không rõ ông ta hoàn thành phần công việc nào.

Ông ta có nhiều chuyện tình mà ông ta luôn chấm dứt một cách thô thiển, và cuối cùng đã lấy vợ thành công, làm tăng được địa vị xã hội và cải thiện tình hình tài chính. Với tư cách một nhà chính khách, một nhà tổ chức tuyệt vời trong các ủy ban khác nhau, ông ta không cần nhiều thời gian để trở thành người đứng đầu một phân nhánh nghiên cứu khoa học.

Thậm chí, phẩm chất tốt nhất của ông là "ra lệnh" và chuyển công việc của mình cho người khác. Ông ta không nhìn thẳng vào mắt chúng ta, ngoại trừ trường hợp ông ta ra lệnh, mà theo ông ta, sẽ được thực thi. Bất chấp sự tàn ác vị kỷ, ông ta là con người thân thiện. Ông ta dễ dàng chuyển sang "mày tao", đặc biệt là với cấp dưới, thích sử dụng biệt ngữ khoa học. Tùy thuộc vào hoàn cảnh, hoặc ông ta là người siêu uyên bác, hoặc là người tầm thường, dễ dàng chuyển từ nhà khoa học khó tiếp cận thành người đồng nghiệp có tâm thế dân chủ. Ông ta rất tự hào về năng lực nhận thấy điều quan trọng trong khoa học, mặc dù trí tuệ tầm thường của ông ta không cho phép đạt tới những giá trị chân chính không nằm ở trên bề mặt. Nhờ thường xuyên tham gia vào hoạt động của các ủy ban và hội đồng khác nhau, cũng như nhờ được gần gũi với quan to, ông ta thành công trong việc xin cấp kinh phí cho cơ quan khoa học của mình. Rốt cuộc, ông ta mở rộng được quy mô và số lượng biên chế của cơ quan khoa học do ông ta quản lý đến mức được nhắc đến ở các cấp cao hơn. Ông ta không có

thời gian để làm việc ở trong phòng thí nghiệm, nhưng đối với những biểu tượng mang sắc thái vật chất cho địa vị khoa học, thì ông ta còn thành công hơn không kém cả những chuyên gia kiếm tiền bẩm sinh và ông ta thỏa mãn. Thực ra, vào những giây phút suy ngẫm hiếm hoi, khi ông ta mệt mỏi hay uống say, ông ta tự hỏi mình: Phải chăng thay đổi tất cả thì sẽ tốt hơn. – không, không, không bao giờ như vậy, mọi thứ đều là cần thiết – cần nghỉ ngơi chút ít.

Như các bạn có thể hiểu, tôi rất không thích kiểu người này nhưng cũng không nên đánh giá thấp họ. Bạn sẽ làm việc cả đời dưới sự lãnh đạo của con người như vậy.

2) *Người vội vàng*. Ông ta thấy rất nóng lòng phải làm mọi thứ nhanh hơn, ông ta dường như không có thời gian để suy nghĩ cần phải làm gì. Biết cách sử dụng hoàn cảnh và vốn là người cần mẫn, ông ta nghiên cứu vấn đề không phải vì nó làm cho ông ta quan tâm đặc biệt, mà vì hoàn cảnh cho phép ông ta có được mọi thứ cần thiết để nhận được câu trả lời nhanh chóng. Thời trẻ tuổi, ông ta vội vàng đạt tới một thang bậc công danh tiếp theo, vì còn lâu mới đến đỉnh cao; sau khi đạt tới một thang bậc, ông ta lại vội vàng vì thời gian không còn nhiều. Trên thực tế, ông ta yêu thích sự nhanh chóng vì bản thân nó, giống như vận động viên chạy.

Những con người trẻ tuổi luôn vội vàng này không yêu tự nhiên, mà chỉ cưỡng chế nó. Giống như chúng ta, họ có năng lực làm chủ thể xác, chứ không phải tâm hồn của tự nhiên.

3) *Máu lạnh*. Ông ta thể hiện là một người hoài nghi trầm tĩnh. Với vẻ bề ngoài không nổi bật, ông ta nói lẩm bẩm một điều gì đó: "Không việc gì phải tức giận cả", "Chả bao lâu điều đó sẽ chấm dứt", "Bạn không chứng minh quan điểm của mình, nếu nói chung không thể chứng minh được nó", "Bạn không phải là người đầu tiên phát hiện ra điều này". Trong đời sống xã hội, ông ta tuân thủ nguyên tắc: "Hãy đừng đi vay và cũng hãy đừng cho vay". Kết thúc con đường của ông ta đi liền với văn mộ chí: "Không thành tựu, không thử nghiệm, không sai lầm".

4) *Bà đầm lạnh nhạt ở phòng thí nghiệm*. Đây là anh em sinh đôi với "người máu lạnh", hiếm bắt gặp, không thân thiện, hách dịch, không có trí tưởng tượng. Bà ta thường là cán bộ kỹ thuật, đôi khi cũng có học vị cao nhất, nhưng cũng có thể là học vị cao thứ hai. Trong mọi trường hợp, bà ta thống trị ở trong nhóm của mình, hiểu rất kém những yếu điểm về tính cách của các đồng nghiệp và dường như luôn yêu thủ trưởng trực tiếp của mình. Bà ta có thể là không thay thế được trong công việc tỷ mỷ và hữu ích, không sử dụng sự giúp đỡ của những người khác, thường tạo ra bầu không khí căng thẳng và bất mãn ở những người bao quanh. Các nhà khoa học tuyệt vời có thể xuất hiện ở trong một số kiểu phụ nữ, nhưng không bao giờ ở trong kiểu này.

5) *Người tự kỷ*. Biểu thị thói quy ngã thuần túy, ông ta thường xuyên tỏ thái độ khâm phục các tài năng của mình và sẵn sàng hy sinh mọi thứ để thực hiện chúng. Thực hiện một việc làm nào đó, ông ta thông báo cho mọi người và cho mỗi người biết về những trở ngại không tưởng tượng được mà ông ta đã buộc phải đối đầu, và tất nhiên, ông ta đã khắc phục được. Mỗi lần, khi ông ta thực hiện một quan sát mới mẻ (hay

không hoàn toàn mới mẻ), quan trọng (hay không quá quan trọng), ông ta liệt kê mọi hệ quả quan trọng mà phát hiện của ông có thể đem lại cho tiến bộ của khoa học. Đôi khi, ông ta tự gánh vác lấy công việc nặng nhọc là giải thích lối tư duy phức tạp và độc đáo của mình, cũng như những trở ngại về mặt kỹ thuật dường như không khắc phục được để quan sát trở nên có thể. Một điều thú vị là trong trường hợp khác, ông ta thỏa mãn vì làm điều đó một cách dễ dàng và ngẫu nhiên. Đối với người tự kỷ, việc vượt qua trở ngại và thành đạt là bằng chứng về sự vĩ đại của ông ta. Vì không thể không gọi ông ta là trí thức, nên ông ta đôi khi cảm nhận thấy nguy cơ bị chế nhạo (nếu như không phải là thù địch) vì thói háo danh trắng trợn của mình, song ông ta không quá quan tâm đến điều đó. Với nụ cười vô tội, ông ta đề nghị gọi sự kiêu căng hiển nhiên của mình đơn giản là trò chơi, là sự phóng đại đáng yêu để tiêu khiển, song sự thực vẫn là sự thực, chúng ta không được phép hiểu sai sự thừa nhận khiêm tốn của ông ta.

Vốn tự tin, "người tự kỷ" thường không đi xa hơn điều đó, nhưng có hai biến thể của kiểu người này thể hiện trong việc tìm kiếm mối nguy hiểm có thể đối với uy tín và danh dự của mình.

– Loại người hổ ngươi phản ứng lại phần lớn kích thích, toàn bộ ngoại hình cho thấy sự hoàn toàn vô tư. Ông ta thường tự cảm thấy mình bị phật lòng và kêu ca: "Người ta không bao giờ nói với tôi một điều gì..."

– Loại hình hay gây gổ tạo ra các tình huống phức tạp một cách có chủ ý để có khả năng chứng tỏ ông ta khắc phục chúng một cách can đảm như thế nào. "Không ai có quyền nói với tôi cần phải làm gì", – ông ta luôn tuyên bố khi nhận thấy có ai đó xâm phạm đến uy tín của mình.

6) *Người hay tranh cãi gây hấn.* Trong trường phổ thông, ông ta là một kẻ biết nhiều láu cá và vẫn là một kẻ rất tự tin trong phòng thí nghiệm khoa học. Trong các cuộc tranh luận khoa học, ông ta chỉ quan tâm đến lẽ phải riêng của mình, để bảo vệ lập trường của mình, ông ta thường sử dụng những luận cứ đáng hoài nghi. Đây là một kiểu người tự kỷ nguy hiểm: Ông ta có thể phá vỡ sự hài hòa của tập thể đoàn kết nhất.

7) *Cá mập hàng đầu.* Sự lo lắng chủ yếu của ông ta có tên trong số lượng ấn phẩm lớn nhất. Trong phòng thí nghiệm, ông ta thường xuyên làm cho đồng nghiệp phải kinh ngạc bởi kỳ vọng của ông ta là mọi công việc của họ đều được suy nghĩ trước đó của ông ta kích thích. Khi đó ông ta có thể rất kiên định, nếu cảm nhận thấy ông ta có lý, hay rất thận trọng bằng cách che đậy phán đoán của mình nhờ viện dẫn vào tính hiển nhiên của chúng. Ông ta có thể hào hứng kêu lên: "Tôi đã nói từ hôm qua là công việc này dành cho anh!" hay: "Điều này là một sự khẳng định tuyệt vời cho luận điểm của tôi..."

8) *Thánh nhân.* Thực sự có những tư tưởng, lời nói và việc làm trong sáng, ông ta là Vua của cái Thiện và Công lý. Ngay tại phổ thông, ông ta đã thề làm không phải một mà hàng chục việc thiện trong một ngày. Muộn hơn, ông ta đi vào y học chỉ vì những mục đích nhân văn của nó. Lúc đầu, thánh nhân nghiên cứu y học nhiệt đới để chữa các bệnh nhiệt đới, sau đó nhờ đọc truyện, ông ta đi đến kết luận rằng ông ta làm được nhiều việc hơn cho nhân loại đang đau khổ ở bên trong phòng thí nghiệm. Ông

ta không đóng vai trò thánh nhân: Ông ta là như vậy trên thực tế. Mặc dù chủ nghĩa vị tha là cản trở khủng khiếp trong công việc của ông ta, song đây vẫn là một con người thực sự đáng quý và đáng kính. Loại người này là rất hiếm.

9) *Kẻ đạo đức giả*. Ông ta bắt chước "thánh nhân". Cùng với mánh khóe đê tiện, ông ta chiến thắng vua đích thực của y học. Nụ cười của ông ta phát ra sự hảo tâm và công lý, sự khoan dung và sự đồng cảm đối với những đồng nghiệp không hiểu rõ cái gì tốt và cái gì xấu. Kiểu người này cũng ít bắt gặp ở trong phòng thí nghiệm.

10) *Người hiền hậu*. Tại trường tiểu học, ông là người trò yêu quý của thầy giáo, tại trường đại học y khoa, ông thường hỏi giáo sư: "Chuẩn bị thi là gì?". Sau khi cưới vợ, ông trở nên một người cha đức độ trong gia đình, nhưng công việc khoa học bị hạn chế đáng kể do ông phải nuôi gia đình và chăm sóc vợ. Ông chủ yếu sống vì vợ và con cái, có mong muốn làm tất cả những gì đem lại hạnh phúc cho họ. Bất chấp có sự tương đồng về vẻ bề ngoài, ông ta hoàn toàn không giống với thánh nhân là người hy sinh gia đình cho các lý tưởng đạo đức của mình. Người hiền hậu hoàn toàn có thể là một trí thức, song sự hiền lành, sự thiếu vắng hoàn toàn trí tưởng tượng và sáng kiến làm cho ông không thể hữu dụng cho nghiên cứu khoa học sáng tạo. Ông ta có thiên hướng bù đắp sự không có hiệu quả của mình bằng sự tự hạn chế tự nguyện. Sẵn sàng hy sinh công danh của mình vì công danh của con cái là những người có tất cả những gì mà ông không có. Người hiền hậu không hiểu rằng, chính lao động của ông cần phải đem lại thành quả cho các thế hệ. Mong muốn của ông đáng trân trọng, song ông lại quên rằng, ông có thể thực hiện chúng tốt hơn nếu ông lựa chọn đường đời khác.

Những khiếm khuyết cơ bản của 10 kiểu nhân cách nêu trên hoặc là sự tự hạ thấp mình quá mức, hoặc là thói vị kỷ và kiêu ngạo giết chết mọi động cơ khác của hoạt động khoa học. Những đặc trưng về nhân cách này có tác động mạnh mẽ đến sáng tạo, vì chúng tập trung ở nhà nghiên cứu, chứ không phải ở nghiên cứu. Cả thánh nhân, lẫn kẻ tự kỷ đều quan tâm nhiều hơn cả đến việc đánh giá lối ứng xử của mình hơn là đến sự tiến bộ của tri thức. Chúng ta có thể khâm phục hay coi thường họ, song dầu sao họ vẫn không có chỗ đứng ở trong phòng thí nghiệm khoa học.

Các lý tưởng

1) *Phaust – thầy giáo và người lãnh đạo lý tưởng*. Nhà khoa học thuần túy có tư chất triết học có điểm khác biệt là sự sùng kính tự nhiên và sự tin tưởng sâu sắc vào những khả năng hạn chế của con người khi nghiên cứu những bí ẩn của tự nhiên. Ông ta thông thái và đồng cảm với những yếu điểm của con người, nhưng sự hảo tâm của ông ta không dung túng cho những vi phạm kỷ cương, vô lương tâm trong công việc và mọi hình thức ứng xử không dung hòa được với sứ mệnh của con người. Có thể gọi thái độ lãng mạn chút ít của ông đối với công việc nghiên cứu là thái độ có cảm xúc, nhưng không phải là thái độ duy tình. Những đặc điểm cơ bản của ông là: có cảm hứng sinh ra từ khả năng nghiên cứu, chứ không phải từ khả năng của bản thân; tôn trọng sở thích của người khác; có năng lực kỳ lạ trong việc tách biệt những sự kiện quan trọng nhất; năng lực quan sát tinh tế; thiếu vắng thiên kiến mù quáng đối với

người khác và dữ liệu khoa học; tự kỷ luật sắt đá; tính độc đáo và trí tưởng tượng hiếm có được hợp nhất với sự quan tâm sâu sắc đến các chi tiết trong công việc thí nghiệm, cũng như trong suy xét có lôgíc về các kết quả.

Thất bại không làm nản chí ông ta, thành công không làm ông ta mất tỉnh táo. Sớm tự quyết trong cuộc sống, ông tuân thủ một đường lối vững chắc, không bị những hoài nghi, cám dỗ, sợ hãi và thậm chí cả thành công chi phối. Bất chấp công việc hết sức phức tạp, ông vẫn luôn là một con người giản dị và có phẩm giá, không một sự tâng bốc nào có thể biến ông thành "nhân vật quan trọng".

2) *Phamulus – nhà khoa học và nhân viên lý tưởng.* Tôi để nhân vật này vào cuối, vì giống như sếp của ông, ông là một sự kết hợp hoàn hảo của tất cả mọi kiểu nhân cách khác, ngoài ra, ông còn đại diện cho tương lai. Phamulus hợp nhất trong mình một số chủ nghĩa duy tâm thuần túy của "thánh nhân" với các tỷ lệ của mỗi một trong các mong muốn "tội lỗi" được đem lại cho ông bởi tình yêu cuộc sống và sức khoẻ cần cho việc nghiên cứu say mê và có hiệu quả thế giới nội tâm của chúng ta. Nhà khoa học trẻ tuổi lý tưởng chỉ khác với thầy giáo và sếp của mình ở chỗ chúng ta bắt gặp ông ở giai đoạn đầu trên con đường công danh khoa học của ông, khi mà ông vẫn chưa trưởng thành và chưa từng trải. Trí tuệ của ông không phát triển mạnh như ở thầy giáo tâm linh của mình. Sự táo bạo và kiên định trong công việc thường được kết hợp với nghị lực và sức mạnh của tuổi trẻ. Dẫu sao Phamulus trẻ tuổi vẫn quan tâm đến hạnh phúc của mình nhiều hơn Phamulus già tuổi, trí tuệ ít được rèn luyện của ông có thể không chịu đựng được sự căng thẳng cần thiết cho những suy ngẫm trừu tượng kéo dài nhưng thể xác của ông chịu đựng tốt hơn nhiều những khó khăn của công việc thí nghiệm, cái nhìn của ông sắc sảo hơn, cử chỉ tin tưởng hơn; ông có thể đứng hàng giờ bên bàn thí nghiệm mà không cảm thấy mệt mỏi, điều quan trọng nhất là ông còn nhiều thời gian ở phía trước để biến những giấc mơ thành hiện thực. Do vậy, ông là nhân vật quan trọng nhất của chúng ta. Chúng ta rất quen thuộc với nhân vật này, chúng ta muốn trở thành con người như vậy, mặc dù không phải ai cũng thành công. Các lý tưởng được tạo ra không phải để đạt tới chúng mà để chỉ ra đường đi.

Lời bạt

Không một nguyên mẫu nào nêu trên tồn tại dưới dạng thuần túy; những đặc điểm của chúng thường đan xen lẫn nhau, thêm vào đó những cá nhân riêng biệt có thể có những đặc điểm bổ sung, điều này sẽ minh biện cho việc mở rộng vô hạn danh sách kiểu nhân cách. Tôi chỉ phác họa các kiểu người hoặc thường bắt gặp nhất, hoặc để lại ấn tượng mạnh nhất ở tôi (cho dù là ấn tượng tốt hay xấu).

Nếu bây giờ nhìn lại danh sách của chúng ta, thì chúng ta sẽ nhận thấy rằng, các kiểu nhà khoa học nêu trên chủ yếu là "người làm", "người nghĩ", "người cảm nhận" – quan tâm đến bản thân nhiều tới mức sự quan tâm của họ đến tự nhiên bị đẩy xuống hàng thứ yếu.

Nhà khoa học lý tưởng không có (hay có lẽ là không nên không có) những đặc điểm không hợp với sở thích của công dân bình thường. Nếu xã hội định hướng vào ý kiến

của đa số, thì các nhà khoa học chân chính cấu thành thiểu số không đáng kể. Mọi người sinh ra không giống nhau và không nên giống nhau. Vợ của vận động viên khâm phục cơ bắp của chồng, nhưng không cố gắng có cơ bắp như vậy; khát vọng về tính khách quan của nhà khoa học không phải là ưu điểm đối với họa sĩ không khách quan.

Trong suốt cuộc đời khoa học của mình, tôi không bắt gặp một nhà khoa học nổi tiếng nào hoàn toàn được giải phóng khỏi thói ích kỷ hay háo danh. Hoàn toàn bị chi phối bởi việc đạt tới những mục đích của mình, chỉ một số trong họ dành số lượng thời gian cho gia đình hay cho việc giải quyết những vấn đề xã hội giống như công dân bình thường. Theo tôi, nhân phẩm tốt nhất là thái độ có thiện chí đối với người thân, đặc biệt là sự đồng cảm với tất cả những người bị đau khổ do bệnh tật, bần cùng hay áp bức. Dù sao mỗi người trong chúng ta đều cần đến những động cơ và thói quen bổ sung khác nhau để có thể có đóng góp lớn hơn cho sự nghiệp phục vụ lợi ích của loài người. Tôi không có kỳ vọng trở thành quan tòa phán xét cái thiện và cái ác, mà chỉ muốn xác định những phẩm chất cơ bản đặc trưng cho các nhà khoa học tôi quen biết. Sự phân tích như vậy có thể giúp đỡ chúng ta thừa nhận hay bác bỏ những cái phù hợp hay không phù hợp với nhân cách của chúng ta. Tất cả những gì chúng ta có thể làm – đó là tách biệt và mô tả những phẩm chất mà tôi cố gắng phân biệt, nhưng bản thân độc giả cần phải tự mình lựa chọn hay bác bỏ nhờ định hướng vào những nhu cầu và khả năng của mình.

Bây giờ, khi mà chúng ta đã mô tả "những nhân vật" (dưới dạng các kiểu nhà khoa học cơ bản), có thể bắt tay vào việc phân tích các năng lực và các động cơ làm cho họ trở thành các nhà khoa học.

Những phẩm chất cơ bản

Cùng một từ – đặc biệt là từ biểu thị khái niệm trừu tượng – có nghĩa khác nhau đối với những người khác nhau. Các thuật ngữ "độc đáo", "tính độc lập của tư duy", "trí tưởng tượng" và "trực giác" thường được thay thế lẫn nhau, nhưng chúng ta cần phải phân biệt sắc thái ngữ nghĩa của chúng vì mục đích của mình. Các định nghĩa hình thức ở đây là không đủ, vì sự lý giải chúng vẫn lại phụ thuộc vào nghĩa được đưa vào các danh từ ấy; ngoài ra, các cuốn từ điển đem lại nhiều định nghĩa về các khái niệm trừu tượng đến mức khó có thể lựa chọn được nghĩa thích hợp. Tiếp theo, chúng tôi sẽ sử dụng tương đối nhiều thuật ngữ trừu tượng, để mở đầu, chúng tôi liệt kê chúng cùng với lời giải thích vắn tắt. Trong quá trình thảo luận như vậy, nghĩa chính xác được gán ghép cho mỗi thuật ngữ sẽ trở nên rõ ràng hơn.

Theo tôi, vô số phẩm chất thể chất và trí tuệ vốn có của nhà khoa học có thể được phân loại theo 6 phạm trù quan trọng nhất:

1) *Sự nhiệt tình và kiên định*;

2) *Sự độc đáo*: sự độc lập của tư duy, trí tưởng tượng, trực giác, tài năng;

3) *Trí tuệ*: lôgíc, trí nhớ, kinh nghiệm, năng lực tập trung, trừu tượng hóa;

4) *Đạo đức*: sự trung thực đối với bản thân;

5) *Giao tiếp với tự nhiên*: năng lực quan sát, thói quen kỹ thuật;

6) *Giao tiếp với con người*: thấu hiểu bản thân mình và người khác, chung sống với những người bao quanh, năng lực tổ chức nhóm, thuyết phục người khác và lắng nghe ý kiến của họ.

Trả lời cho câu hỏi: "Phẩm chất nào quan trọng nhất" là hoàn toàn không đơn giản. Trong phạm vi do môi trường khoa học và đối tượng nghiên cứu quy định, thắng lợi có thể phụ thuộc ở một chừng mực nhất định vào các thói quen kỹ thuật của nhà khoa học, năng lực quan sát hay năng lực tương tác với đồng nghiệp của ông ta nhưng không phụ thuộc vào lĩnh vực quan tâm hay điều kiện xã hội cho công việc của nhà khoa học, ông ta cần có cả những phẩm chất khác. Bất kỳ thử nghiệm nào nhằm sắp xếp những phẩm chất ấy tùy theo mức độ quan trọng đều là tùy tiện, nhưng đối với tôi thì tài năng hiếm thấy nhất hiển nhiên là nhân cách và tư duy độc đáo của nhà khoa học. Đứng ở vị trí đầu tiên trong danh sách nêu trên là sự nhiệt tình, vì những phẩm chất còn lại trở nên vô nghĩa nếu không có động cơ nghiên cứu. Còn đối với sự độc đáo thì điều ngược lại là xác đáng. Sự độc lập của tư duy, sáng kiến, trí tưởng tượng, trực giác và tài năng – những biểu hiện của sự độc đáo trong khoa học – tất nhiên là những phẩm chất hiếm thấy, đặc trưng cho giới tinh hoa khoa học. Một điều kỳ lạ là một phẩm chất này có thể bù đắp cho khiếm khuyết của tất cả mọi phẩm chất khác.

Phần ba
TRIẾT HỌC VỀ TỒN TẠI

1. QUAN NIỆM CỦA BERKELEY JORDGIE (1685–1753)

Vật chất không tồn tại

Người ta có thể phản bác rằng, mặc dù tất cả những điều đã nói cho thấy rõ không thể có một sự vật như thực thể thụ động, vô hồn, có quảng tính, là vật chất, có hình thức, chuyển động, tồn tại ở bên ngoài tinh thần, được các nhà triết học coi là vật chất, nhưng nếu có ai đó loại các ý niệm thực chứng về quảng tính, hình thức vật thể và vận động ra khỏi ý niệm của mình về vật chất và nói rằng người ấy hiểu danh từ đó là thực thể chết cứng và vô hồn, tồn tại ở bên ngoài tinh thần và không lĩnh hội được, trở thành nguyên cớ cho các ý niệm của chúng ta, hay là với sự hiện diện của nó thì Thượng đế dễ dàng tạo ra các ý niệm ở chúng ta, thì sẽ không hiểu tại sao vật chất được hiểu như vậy lại không thể tồn tại. Tôi trả lời cho vấn đề đó như sau: *Thứ nhất,* giả định thực thể thiếu tiềm năng là vô nghĩa như giả định tiềm năng thiếu thực thể. *Thứ hai,* thử hỏi, nếu chúng ta thậm chí giả định khả năng tồn tại của thực thể vô nghĩa đó, thì nó được giả định là tồn tại ở đâu. Người ta thừa nhận rằng, nó tồn tại không phải ở trong tinh thần; nhưng một điều cũng đáng tin cậy là nó không nằm ở một nơi nào đó, vì mọi vị trí hay quảng tính đều chỉ tồn tại ở trong tinh thần. Cần phải thừa nhận rằng, nó nói chung không tồn tại.

Chúng ta xem xét khái quát sự mô tả *vật chất* được đưa ra ở đây. Nó không tác động, không lĩnh hội, không được lĩnh hội, vì chính điều đó chỉ được hàm ý nói đến khi người ta nói rằng, nó là thực thể thụ động, vô hồn, vô hình, định nghĩa như vậy cấu thành từ một số phủ định, loại trừ khái niệm về nó như về cơ sở hay đại diện. Trong trường hợp như vậy cần phải nhận thấy rằng, nó hoàn toàn không đại diện cho cái gì cả, và tôi muốn để mọi người nghĩ rằng, sự mô tả ấy rất giống với sự mô tả *cái không tồn tại* (nonetinty). Người ta sẽ nói rằng, nó là một nguyên cớ không rõ, làm xuất hiện những ý niệm ở con người một cách phù hợp với ý Chúa. Tuy nhiên, tôi muốn hiểu một cái gì đó có thể hiện diện đối với chúng ta như thế nào, nếu nó không cảm giác được, không phản tư được, không có khả năng tạo ra một ý niệm nào trong tâm thần chúng ta, hoàn toàn không có cảm tính, không có hình thức nào và không tồn tại ở nơi nào. Danh từ "hiện diện" được sử dụng như vậy cần phải có một nghĩa trừu tượng và đặc biệt mà tôi không thể hiểu.

Tiếp theo, chúng ta xem xét danh từ "nguyên cớ" hàm ý nói đến cái gì. Như tôi có thể suy ra từ việc sử dụng từ quen thuộc, nó biểu thị hoặc là kẻ hoạt động tạo ra hành động hay là cái tồn tại trước nó trong tiến trình thông thường của các sự vật. Danh từ ấy không thể được sử dụng theo hai nghĩa ấy, vì nó được áp dụng vào vật chất theo

nghĩa nêu ở phần trên, bởi lẽ như đã nói, vật chất thụ động và chết cứng, do vậy không thể là kẻ hoạt động hay là nguyên nhân tác động. Hệt như vật, nó không lĩnh hội được, vì nó không có mọi chất lượng cảm giác được, do vậy nó không thể trở thành nguyên cớ cho tri giác của chúng ta theo nghĩa thứ hai. Điều gì được hàm ý nói đến khi người ta nói về vật chất như nguyên cớ? Thuật ngữ này được sử dụng hoặc là hoàn toàn vô nghĩa, hoặc là theo nghĩa hoàn toàn xa lạ với nghĩa thông thường của nó.

Nhưng có thể, người ta sẽ nói, mặc dù nó không được chúng ta lĩnh hội, song vẫn được Chúa lĩnh hội, đối với Chúa thì nó là nguyên cớ để Chúa tạo ra những ý niệm ở chúng ta. Vì người ta nói, chúng ta quan sát thấy những cảm giác của chúng ta xuất hiện một cách đúng đắn và ổn định, nên hoàn toàn có thể giả định có những nguyên cớ đúng đắn và ổn định cho sự xuất hiện của chúng. Nói như vậy có nghĩa là nói rằng, có những bộ phận ổn định và riêng biệt nào đó của vật chất, chúng phù hợp với các ý niệm của chúng ta, mặc dù chúng không gây ra các ý niệm ở trong tinh thần của chúng ta và không trực tiếp tác động đến chúng ta vì chúng thụ động và không được chúng ta lĩnh hội, song chúng vẫn được Chúa sử dụng làm nguyên cớ để nhắc nhở Chúa khi nào cần phải để lại các ý niệm nào ở trong tinh thần chúng ta nhằm làm cho trật tự của các vật luôn ổn định và thích hợp.

Đáp lại điều đó, tôi nhận xét rằng, theo nghĩa mà khái niệm "vật chất" được sử dụng ở đây thì vấn đề không có liên quan đến sự tồn tại của sự vật khác với *tinh thần* và *ý niệm*, khác với cái lĩnh hội và cái được lĩnh hội, mà được quy thành vấn đề về sự tồn tại của một số ý niệm nào đó ở trong tinh thần Chúa, mỗi một trong số đó lại là sự ám chỉ hay ký hiệu định hướng Chúa vào việc tạo ra các cảm giác ở trong tinh thần chúng ta theo một phương pháp đúng đắn và ổn định. Song khái niệm như vậy về vật chất là kỳ quặc đến mức không xứng đáng phải bị bác bỏ. Khi đó, nó thực sự không mâu thuẫn với điều mà chúng tôi đã khẳng định, tức là không có *thực thể* không cảm giác được, không lĩnh hội được.

Nếu chúng ta tuân thủ những chỉ dẫn của lý tính, thì từ dòng chảy cảm giác đồng nhất ổn định của chúng ta, cần phải rút ra kết luận về sự thiện chí và sự sáng láng vô cùng của tinh thần đã tạo ra chúng ở trong tinh thần chúng ta. Nhưng đó là tất cả những gì tôi có thể rút ra từ đó một cách hợp lý. Đối với tôi, tôi nói, một điều hiển nhiên là tồn tại của tinh thần *vô cùng sáng láng, nhân từ và vô song* là quá đủ để giải thích mọi hiện tượng của tự nhiên. Còn đối với *vật chất thụ động, không cảm giác được* thì không một cái gì tôi lĩnh hội lại có một quan hệ nào đó với nó và định hướng tư tưởng của tôi vào nó. Mặc dù tôi muốn xem ai đó giải thích như thế nào một hiện tượng nhỏ bé của tự nhiên hay đưa ra một căn cứ để có thể giả định sự tồn tại của tự nhiên, hay thậm chí đưa ra một lời giải thích thỏa đáng nào đó cho mục đích và ý nghĩa của giả định ấy. Vì đối với việc thừa nhận vật chất là nguyên cớ, theo tôi, chúng ta sẽ tất nhiên chỉ ra rằng, nó không phải là nguyên cớ đối với chúng ta. Do vậy, cần phải thừa nhận rằng, nó cần phải chỉ là nguyên cớ đối với Chúa để tạo ra các ý niệm ở chúng ta, điều đó dẫn đến đâu – chúng ta vừa mới nhìn thấy.

Từ đó cần phải suy ngẫm về các động cơ kích thích người ta giả định sự tồn tại của thực thể vật chất vì, khi quan sát sự chấm dứt và sự thủ tiêu dần các động cơ hay các căn cứ ấy, chúng ta cũng có thể thủ tiêu sự tin tưởng căn cứ trên chúng. Trước kia người ta đã cho rằng, màu sắc, hình thức, vận động và những chất lượng cảm giác khác thực sự tồn tại ở bên ngoài tinh thần; cơ sở đó tất yếu sẽ bắt buộc phải giả định một *thể nền* không biết tư duy nào đó, hay một *thực thể* trong đó chúng tồn tại, vì chúng không thể được xem là những cái tồn tại tự thân. Do vậy, dần dần tin tưởng rằng, màu sắc, âm thanh và các chất lượng thứ sinh cảm giác khác không tồn tại ở bên ngoài tinh thần, người ta đã tước mất những chất lượng ấy của *thể nền* hay của thực thể vật chất, chỉ để lại cho nó các phẩm chất thứ nhất – hình thức, vận động,... được người ta vẫn tiếp tục xem là những cái tồn tại ở bên ngoài tinh thần và do vậy không cần đến sự nâng đỡ của thể nền vật chất. Nhưng vì như chúng ta đã chỉ ra, không một chất lượng nào có thể tồn tại ở bên ngoài tinh thần và trí tuệ lĩnh hội chúng, nên từ đó suy ra rằng, chúng ta không có căn cứ để giả định sự tồn tại của *vật chất*; thậm chí hoàn toàn không thể có một cái gì đó tương tự tồn tại, khi mà danh từ ấy còn được sử dụng để biểu thị *thể nền không biết tư duy* của những chất lượng, thể nền mà ở trong đó những chất lượng tồn tại, chứ không phải tồn tại ở trong tinh thần.

Tuy nhiên, bản thân *các nhà duy vật* lại nhất trí rằng, vật chất được nghĩ ra chỉ để trở thành cái mang những chất lượng, sự chấm dứt hoàn toàn căn cứ ấy sẽ tất yếu làm cho trí tuệ dễ dàng khước từ niềm tin vào những cái được tạo dựng dựa trên căn cứ ấy, mặc dù vậy thiên kiến ấy vẫn ăn sâu vào tư duy chúng ta tới mức chúng ta không có khả năng đoạn tuyệt nó và do vậy có thiên hướng mặc dù là giữ lại tên gọi được chúng ta áp dụng vào khái niệm "*tồn tại*" hay "*nguyên cớ*" trừu tượng và không xác định một cách hoàn toàn vô căn cứ. Vì điều như vậy là có thực, nên chúng ta phải tự hỏi chúng ta lĩnh hội cái gì và tại sao lại có thể kết luận về sự tồn tại của một nguyên cớ không lĩnh hội được, không tư duy được? Mặt khác, hướng vào *tinh thần độc lập*, cái gì bắt buộc chúng ta phải tin tưởng hay ít nhất cũng giả định rằng, nó được nguyên cớ thụ động định hướng vào việc tạo ra các ý niệm ở trong tinh thần chúng ta?

2. QUAN NIỆM CỦA HOLBACH PAUL HENRY (1723–1789)

Tự nhiên không biết đến tính ngẫu nhiên

Con người bao giờ cũng lầm lẫn, nếu họ coi nhẹ kinh nghiệm vì các hệ thống do trí tưởng tượng tạo ra. Con người là công việc của bàn tay tự nhiên, nó tồn tại ở trong tự nhiên, nó phục tùng các quy luật của tự nhiên, nó không thể được giải phóng khỏi tự nhiên; nó không thể – kể cả trong suy nghĩ – thoát ra khỏi tự nhiên. Tinh thần của nó uổng công mong muốn vượt ra khỏi thế giới hữu hình – tinh thần bao giờ cũng buộc phải quay trở lại tự nhiên. Đối với sinh thể do tự nhiên tạo ra, bị tự nhiên hạn chế, thì không có gì ngoài chỉnh thể khổng lồ đó, chỉnh thể mà nó cấu thành một bộ phận và chịu tác động của chỉnh thể ấy. Được giả định là khác biệt với tự nhiên hay đứng trên tự nhiên, các sinh thể bao giờ cũng là những ảo ảnh, chúng ta không bao giờ có được

quan niệm đúng về chúng, cũng như về nơi cư trú và hoạt động của chúng. Không có và không thể có cái gì ngoài tự nhiên bao chứa vạn vật.

Do vậy, con người hãy chấm dứt tìm kiếm ở bên ngoài thế giới các thực thể có khả năng đem lại cho họ hạnh phúc mà tự nhiên chối bỏ, hãy nghiên cứu tự nhiên đó, hãy hiểu biết các quy luật của nó, trực quan năng lực và lối hành động bất biến của nó, hãy sử dụng những phát hiện của mình để đạt tới hạnh phúc của mình và thầm lặng phục tùng các quy luật mà không ai có thể né tránh, hãy cam chịu sự không hiểu biết về các nguyên nhân bị bao bọc bởi tấm màn không nhìn thấu được đối với con người. Con người hãy phục tùng vô điều kiện những mệnh lệnh của lực lượng toàn năng, không bao giờ quay mặt lại và không bao giờ có thể vi phạm những quy tắc do bản chất riêng của nó áp đặt cho nó.

Các nhà tư tưởng rõ ràng đã lạm dụng sự khu biệt thường được dẫn ra giữa con người *vật chất* với con người *tinh thần*. Con người là một thực thể vật chất thuần túy, chỉ được xem xét dưới một góc độ xác định, tức là từ góc độ một số năng lực hoạt động của nó do những đặc điểm về tổ chức của nó chế định nhưng lẽ nào tổ chức này không phải là công việc của tự nhiên? Những hành động hữu hình của con người, cũng như những hoạt động diễn ra ở bên trong nó, do ý chí và tư duy của nó tạo ra, cũng là kết quả tự nhiên, là hệ quả tất yếu của cơ thể con người và của các xung lượng nó nhận được từ các thực thể bao quanh nó. Tất cả những gì tư duy con người nghĩ ra trong tiến trình lịch sử để cải biến hay cải thiện điều kiện sinh hoạt của con người và làm cho nó trở nên hạnh phúc hơn, bao giờ cũng là hệ quả tất yếu của bản chất con người và của những thực thể hữu sinh tác động đến con người. Tất cả mọi thể chế, mọi mặc tưởng, mọi nhận thức của chúng ta đều có mục đích của mình là đem lại cho chúng ta hạnh phúc mà bản tính người bắt buộc chúng ta phải hướng tới. Tất cả những gì chúng ta làm và suy nghĩ, tất cả những gì chúng ta bộc lộ và sẽ bộc lộ, bao giờ cũng chỉ là hệ quả của cái mà tự nhiên bao chứa vạn vật biến chúng ta thành như vậy. Tất cả mọi tư tưởng, mọi mong muốn, mọi hành vi của chúng ta đều là kết quả của bản chất và của những phẩm chất mà tự nhiên bắt buộc chúng ta phải trải nghiệm và làm cho chúng ta phải thay đổi.

Tự nhiên tạo ra con người trần trụi và bất lực ở trong thế giới này như là nơi cư trú của nó; ngay lập tức, con người bắt đầu mang trên mình da thú như quần áo, sau đó trang trí bằng vàng và tơ lụa. Đối với các sinh thể sống ở phía trên các đám mây mà từ đó có thể quan sát loài người cùng với mọi biến đổi của họ, toàn bộ tiến bộ của họ, thì con người hóa ra phục tùng như nhau các quy luật của tự nhiên cả khi còn hoàn toàn lõa lồ, còn đi phiêu bạt trong rừng, khó khăn tìm kiếm thức ăn, lẫn khi sống trong các xã hội văn minh, tức có kinh nghiệm từng trải và sống trong cảnh xa hoa, họ nghĩ ra hàng nghìn nhu cầu mới mỗi ngày và khám phá ra hàng nghìn phương thức đáp ứng chúng. Tất cả những gì chúng ta làm để cải biến mình, đều chỉ là một chuỗi vô số nguyên nhân và hệ quả chỉ với tư cách sự phát triển những cung lượng phát sinh chúng ta nhận được từ tự nhiên. Cùng một sinh vật, nhờ tổ chức của mình, đã đi từ những nhu cầu đơn giản đến những nhu cầu phức tạp hơn, song vẫn là sản phẩm của bản tính người.

Chúng ta có thể quan sát thấy những sự chuyển hóa tương tự như ở con bướm ở mọi thực vật và chúng ta cũng có thể nói như vậy về con người. Trong mọi biến đổi và chuyển hóa của mình, con người bao giờ cũng chỉ hành động một cách phù hợp với những quy luật đặc trưng cho tổ chức của nó và với các chất cấu thành bản tính người. Con người vật chất – đó là con người hành động do tác động của những nguyên nhân lúc đầu được chúng ta nhận biết nhờ các giác quan của mình. Con người tinh thần – đó là con người hành động do tác động của các nguyên nhân vật lý mà thiên kiến cản trở chúng ta nhận thức. Con người man rợ – đó là trẻ chưa có kinh nghiệm, không có khả năng làm việc cho hạnh phúc của mình. Con người văn minh là con người được kinh nghiệm và đời sống xã hội cho phép sử dụng tự nhiên cho hạnh phúc của mình. Con người được khai sáng, có đức hạnh – đó là con người biết cách sử dụng những của cải của tự nhiên. Con người bất hạnh là con người không biết cách sử dụng những của cải của tự nhiên.

Do vậy, trong mọi tìm kiếm của mình, con người cần phải sử dụng kinh nghiệm và vật lý học: Con người cần phải sử dụng những lời khuyên của chúng trong tôn giáo của mình, trong đạo đức của mình, trong luật pháp của mình, trong chính trị của mình, trong các khoa học và nghệ thuật của mình, trong những khoái cảm và đau khổ của mình. Tự nhiên tác động theo các quy luật giống nhau, bất biến mà kinh nghiệm cho phép chúng ta nhận thức; thông qua các giác quan, chúng ta có thể tiến hành kinh nghiệm về tự nhiên và khám phá ra các bí ẩn của nó; nhưng ngay khi chúng ta rời bỏ kinh nghiệm, thì chúng ta sẽ bị rơi vào khoảng không và trí tưởng tượng làm cho chúng ta quẫn trí.

Được hợp nhất với suy lý, quan sát cần phải thuyết phục chúng ta rằng, vạn vật trong tự nhiên đều không ngừng vận động; rằng không có một bộ phận nào của nó thực sự đứng im; cuối cùng, tự nhiên thể hiện là một chỉnh thể có tác động, không còn là bản thân mình, nếu không còn tác động, hay trong nó không gì có thể diễn ra, được giữ lại, có tác động khi không có vận động. Như vậy, tư tưởng về tự nhiên tất yếu bao hàm trong mình tư tưởng về vận động nhưng người ta hỏi chúng ta, tự nhiên nhận được vận động của mình từ đâu? Chúng tôi trả lời là từ bản thân nó, vì nó là một chỉnh thể vĩ đại mà không có gì có thể tồn tại ở bên ngoài nó. Chúng tôi nói rằng, vận động là phương thức tồn tại tất yếu bắt nguồn từ bản chất của vật chất; rằng vật chất vận động nhờ năng lượng của bản thân mình; rằng vận động của nó bắt nguồn từ các lực lượng của nó; rằng vận động đa dạng của nó và những hiện tượng sinh ra từ đó bắt nguồn từ sự khác nhau giữa những thuộc tính, những chất lượng, những sự kết hợp ngay từ đầu đã có ở trong những chất phát sinh khác nhau mà tự nhiên chính là tổng thể của chúng.

Trong đám bụi do cơn gió mạnh tạo ra, cho dù nó có cảm tưởng là hỗn loạn đến đâu đi chăng nữa, trong cơn giông khủng khiếp do các cơn gió đối lập tạo ra, trong sóng nước đang dâng lên, không có một phân tử bụi hay phân tử nước được sắp xếp một cách *ngẫu nhiên*, không có nguyên nhân đầy đủ của mình để giữ vị trí nó đang nằm ở trong đó, và không tác động chính xác theo phương thức nó cần phải tác động.

Biết chính xác các lực có tác động trong hai trường hợp ấy và những thuộc tính của các phân tử phải vận động, nhà toán học sẽ chứng minh rằng, theo các nguyên nhân ấy, mỗi một phân tử đều tác động chính xác như nó cần phải tác động, không thể tác động theo cách khác với cách nó đang tác động.

Trong những chấn động khủng khiếp làm chấn động các cộng đồng chính trị và kéo theo sự diệt vong của một nhà nước nào đó, không có một tác động nào, một lời nói nào, một tư tưởng nào, một nguyện vọng nào, một khát vọng nào của những người tham gia cách mạng – không quan trọng là các nhà hoạt động tích cực hay những nạn nhân nó – mà không mang tính tất yếu, không diễn ra như chúng cần phải diễn ra, không sinh ra những hệ quả chúng cần phải sinh ra một cách phù hợp với địa vị của những người tham gia ấy ở trong con bão tố tinh thần đó. Điều đó là hiển nhiên đối với trí tuệ có khả năng nắm bắt và đánh giá tất cả mọi hành động và phản hành động của tinh thần và thể xác của những người thúc đẩy cuộc cách mạng ấy.

Cuối cùng, nếu vạn vật trong tự nhiên có liên hệ với nhau, nếu mọi vận động ở trong nó bắt nguồn từ nhau, mặc dù sự tương tác ẩn náu giữa chúng thường chạy trốn khỏi nhãn quan của chúng ta, thì chúng ta cần phải tin tưởng rằng, không có một nguyên nhân không đáng kể hay xa lạ nào mà hoàn toàn không có tác động mạnh và bất ngờ đến chúng ta. Có thể, trong hoàn cảnh đã hình thành, con người có ảnh hưởng đến vô số người khác và quyết định số phận của nhiều dân tộc theo ý chủ quan của mình.

Nếu chúng ta bắt đầu phán xét các nguyên nhân dựa vào hệ quả của chúng, thì trong vũ trụ nói chung không có những nguyên nhân không quan trọng. Trong tự nhiên, tất cả đều có liên hệ với nhau, đều tương tác với nhau, đều vận động và biến đổi, đều hình thành và phân hủy, đều xuất hiện và tiêu vong, không có một nguyên tử không đóng một vai trò quan trọng và tất yếu, không có một phân tử nhỏ bé không sinh ra những tác động kỳ lạ nhờ hoàn cảnh thuận lợi. Nếu chúng ta có khả năng quan sát chuỗi vĩnh hằng gắn liền mọi nguyên nhân với hệ quả của chúng, không bỏ qua một khâu nào của nó, nếu chúng ta có thể tháo gỡ đầu mối của những mối liên hệ chưa rõ làm xuất hiện tư tưởng, mong muốn, khát vọng của những người hùng mạnh, thì chúng ta sẽ thấy đòn bẩy bí ẩn được tự nhiên sử dụng để làm cho thế giới tinh thần vận động là các nguyên tử đích thực. Sự hội ngộ tất yếu và bất ngờ giữa những phân tử mắt thường không phân biệt được ấy, sự hợp nhất, kết hợp, tỷ lệ giữa chúng, sự lên men của chúng, sự kích thích dần dần con người của chúng, – tất cả những điều đó sẽ bắt con người phải tư duy, mong muốn, hành động theo một cách xác định; nếu mong muốn và hành vi của con người có ảnh hưởng đến nhiều người khác, thì thế giới tinh thần sẽ trở thành một cuộc vận động lớn. Dịch có thừa ở trong gan của kẻ cuồng tín, máu nóng ở trong trái tim của kẻ xâm lược, tiêu hóa kém ở một quân vương nào đó, thói đỏng đảnh của một phụ nữ nào đó là những nguyên nhân đầy đủ để người ta tiến hành chiến tranh, để gửi hàng triệu người ra mặt trận, để phá tan các pháo đài, để thiêu trụi các thành phố, để làm cho các dân tộc bị bần cùng, để gây ra nạn đói và bệnh tật, để mở rộng trạng thái thất vọng và cảnh nghèo nàn trong suốt hàng thế kỷ.

3. QUAN NIỆM CỦA HEGEL GEORGIE WILHELM FRIDRICH (1770–1831)

Mâu thuẫn và nhảy vọt

Tồn tại hiện có xuất hiện từ sinh thành. Tồn tại hiện có là sự thống nhất đơn giản của tồn tại và hư vô. Vì sự đơn giản ấy mà nó có hình thức của một cái nào đó *trực tiếp*. Sự trung gian hóa, sự sinh thành của nó nằm ở phía sau nó; sự trung gian hóa này vượt bỏ bản thân, và do vậy, tồn tại hiện có thể hiện là cái thứ nhất mà người ta xuất phát từ đó. Nó trước hết là tính quy định phiến diện của *tồn tại*; tính quy định khác bao hàm ở trong nó, *hư vô*, thể hiện theo các cách khác nhau ở trong nó như cái đứng đối lập với cái phát sinh.

Nhưng đây không đơn giản là tồn tại, mà là *tồn tại hiện có*; được xem xét về mặt nguyên từ học, Dasein có nghĩa là tồn tại ở một *địa điểm* nào đó, nhưng quan niệm về không gian không áp dụng được ở đây. Tồn tại hiện có, nói chung xét theo sự sinh thành của mình, là *tồn tại* cùng với *không tồn tại* nào đó, do vậy không tồn tại này tham gia vào sự thống nhất đơn giản với tồn tại. Tham gia vào tồn tại để chỉnh thể cụ thể có được hình thức của tồn tại, của tính trực tiếp, *không tồn tại* cấu thành *tính quy định* tự thân nó.

Người ta nói: *Trong tự nhiên không có nhảy vọt*, và quan niệm thông thường, khi nó muốn đạt tới một sự *xuất hiện* hay một sự *diễn ra* nào đó, như chúng ta đã nói ở trên, giả định sẽ đạt tới chúng, hình dung chúng như là sự bắt nguồn hay sự biến mất *dần dần*. Chúng ta đã chỉ ra rằng, nói chung những biến đổi của tồn tại thực chất không những chỉ là sự chuyển hóa của một đại lượng này thành một đại lượng khác, mà còn là bước chuyển của chất thành lượng và ngược lại, sự sinh thành của cái khác là sự đứt đoạn của cái tiệm tiến và cái khác về chất so với sự thực tồn trước đó. Thông qua sự nguội đi, nước trở thành nước đá không phải một cách dần dần, mà một cách tức khắc; sau khi đạt tới nhiệt độ đóng băng, nó vẫn có thể hoàn toàn giữ lại trạng thái lỏng, nếu nó đứng im, chỉ một chấn động nhỏ cũng đưa nó vào trạng thái rắn.

Giả thuyết về tính tiệm tiến của sự xuất hiện xuất phát từ quan niệm cho rằng, *cái đang xuất hiện đã hiện hữu* về mặt cảm tính hay nói chung ở trong *hiện thực*, *có thể chưa được lĩnh hội* chỉ vì tính không đáng kể của mình, cũng giống hệt như giả thuyết về tính tiệm tiến của sự tiêu vong xuất phát từ quan niệm cho rằng, *không tồn tại* hay *cái khác*, tức cái chiếm vị trí của cái đang biến mất, cũng đã *hiện hữu*, *nhưng có thể chưa được nhận thấy* và hơn nữa hiện hữu không phải theo nghĩa cái khác ấy *tự nó* có trong cái khác nó *hiện hữu với tư cách là sự thực tồn* (Dasein), nhưng chỉ không nhận thấy được. Qua đó sự xuất hiện và sự diễn ra bị vượt bỏ, hay nói cách khác cái nội tại "tự nó" biến thành *đại lượng nhỏ bé của tồn tại hiện có bên ngoài*, sự khác biệt mang tính bản chất, hay về mặt khái niệm – thành sự khác biệt bên ngoài, thành sự khác biệt chỉ về số lượng. Thử nghiệm hiểu sự xuất hiện hay sự diễn ra dựa trên giả thuyết về tính tiệm tiến của biến đổi tạo ra sự nghèo nàn đặc trưng của lối nói sáo rỗng; ngay từ đầu, nó đã có cái đang xuất hiện và đang diễn ra là những cái hoàn toàn có sẵn, làm

cho biến đổi trở thành biến đổi của sự khác biệt bên ngoài thuần túy, do vậy bản thân nó trên thực tế chỉ là lối nói trống rỗng. Trở ngại đối với giác tính đang mong muốn hiểu biết thể hiện ở bước chuyển về chất của một cái gì đó thành cái khác của mình nói chung và thành mặt đối lập của mình; để né tránh trở ngại này, nó tự lừa dối mình nhờ quan niệm về *đồng nhất* và *biến đổi* như biến đổi bên ngoài của chất lượng.

Trong lĩnh vực *đạo đức*, vì đạo đức được xem xét trong lĩnh vực tồn tại, cũng có bước chuyển của lượng thành chất, các chất lượng khác nhau căn cứ trên sự khác nhau về số lượng. Chính thông qua "nhiều hơn" và "ít hơn" mà mức độ nhẹ dạ bị vi phạm và một cái hoàn toàn khác xuất hiện – tội ác, chính thông qua "nhiều hơn" và "ít hơn" mà công bằng biến thành bất công, đức hạnh – thành suy đồi. Hệt như vậy, với những điều kiện như nhau, các nhà nước có tính chất khác nhau về chất do có quy mô khác nhau. Luật pháp và tổ chức nhà nước biến thành một cái khác khi quy mô nhà nước mở rộng và số lượng công dân tăng lên. Nhà nước có số lượng của mình, việc vượt qua nó sẽ làm cho nhà nước bị tan rã.

* * *

Từ việc xem xét bản chất của mâu thuẫn nói chung suy ra rằng, nếu có thể phát hiện ra mâu thuẫn trong một sự vật nào đó, thì bản thân nó vẫn chưa phải là khiếm khuyết, hạn chế hay tội lỗi của sự vật ấy. Ngược lại, mỗi một tính quy định, mỗi một cái cụ thể, mỗi một khái niệm, xét về thực chất của mình, đều là sự thống nhất của những thành tố khác nhau, nhờ sự *khác biệt xác định, căn bản* mà chúng trở nên mâu thuẫn với nhau. Cái mâu thuẫn này thực sự được giải quyết thành hư vô, nó quay trở lại với sự thống nhất mang tính phủ định của mình; nó là một cái gì đó tự mâu thuẫn, nhưng cũng là *sự mâu thuẫn đã được giải quyết*; nó là *căn cứ* bao hàm những tính quy định của mình và là vật mang chúng. Vốn được tự phản tư ở trong lĩnh vực của mình, chủ thể hay khái niệm thực chất là những mâu thuẫn đã được giải quyết của mình, nhưng toàn bộ lĩnh vực của chúng lại là một lĩnh vực xác định, do vậy nó là hữu hạn và tức là, lĩnh vực mâu thuẫn. Không phải bản thân nó là sự giải quyết mâu thuẫn cao hơn đó, mà nó có lĩnh vực cao hơn là sự thống nhất mang tính phủ định, căn cứ của mình. Do vậy, các vật hữu hạn ở trong tính đa dạng vô hạn của mình nói chung cho thấy rằng, chúng tự mâu thuẫn nội tại, "tự phân hủy ở trong mình" và quay lại với căn cứ của mình...

* * *

Chúng ta cần phải xem xét tự nhiên như một *hệ thống những thang bậc*, mỗi một trong số đó đều tất yếu bắt nguồn từ thang bậc khác và là chân lý gần nhất của thang bậc từ đó nó xuất hiện, thêm vào đó là ở đây không có quá trình sản sinh *tự nhiên*, vật lý, mà chỉ có sự sản sinh ở trong lòng ý niệm nội tại, ý niệm cấu thành cơ sở của tự nhiên. Chỉ có khái niệm tự thân nó trải qua *biến đổi*, vì chỉ có những biến đổi của nó thể hiện là phát triển.

4. QUAN NIỆM CỦA FEUERBACH LUDVICH (1804–1872)

Tự nhiên và con người trong hệ thống triết học

Học thuyết hay quan điểm của tôi có thể được diễn đạt bằng hai từ *tự nhiên và con người*. Theo tôi, thực thể tồn tại trước con người, thực thể là *nguyên nhân* hay *cơ sở* của con người, thực thể mà con người phải hàm ơn về nguồn gốc và sự ra đời của mình, không phải là và được gọi không phải là *Thượng đế* – một danh từ thần bí, bất định và đa nghĩa, mà là *tự nhiên* – một danh từ và một thực thể rõ ràng, cảm tính, không mập mờ. Thực thể mà trong đó tự nhiên biến thành thực thể có nhân cách, có ý thức, có lý tính, là và được tôi gọi là con người. Thực thể vô thức không có nguồn gốc, là thực thể thứ nhất, nhưng là thứ nhất về thời gian, chứ không phải về thứ bậc, về mặt *vật lý*, chứ không phải về mặt *đạo đức*; thực thể hữu thức, con người, là thực thể thứ hai xét về mặt thời gian xuất hiện của mình, nhưng là thực thể thứ nhất xét về thứ bậc của mình. Học thuyết này của tôi, vì nó có điểm xuất phát của mình là tự nhiên, dựa vào tính chân thực của tự nhiên và đem tự nhiên chống lại thần học và triết học, được trình bày ở trong tác phẩm mới được nhắc đến, nhưng cùng với đối tượng thực định, lịch sử: tôn giáo tự nhiên, vì tôi phát triển tất cả các học thuyết và các tư tưởng của tôi không khải ở trong đám mây trừu tượng, mà dựa trên một cơ sở vững chắc là những đối tượng và hiện tượng lịch sử, hiện thực, không phụ thuộc vào tư duy của tôi.

Người ta có thể phản đối tôi: Lẽ nào anh là một người vô thần, mong muốn minh biện cho tôn giáo tự nhiên? Lẽ nào anh không dừng lại ở quan điểm bị anh phê phán gay gắt của các nhà triết học minh biện cho biểu tượng của niềm tin Kitô giáo, chỉ với một sự khác biệt là anh muốn minh biện cho giáo lý của tôn giáo tự nhiên, niềm tin vào tự nhiên? Tôi đáp: Tự nhiên mang tính thứ nhất đối với tôi hoàn toàn *không phải vì* tôn giáo tự nhiên nhìn nhận nó như vậy và tôn thờ nó, mà thực ra là ngược lại, từ chỗ nó là cái thứ nhất, cái trực tiếp, tôi suy ra rằng, nó cần phải thể hiện là như vậy đối với ý thức thứ nhất, trực tiếp và do vậy, gần gũi với tự nhiên của các dân tộc. Hay nói cách khác: Việc con người tôn thờ tự nhiên như Thượng đế hoàn toàn không được tôi sử dụng để chứng minh tính chân thực của ý thức đóng vai trò căn cứ của việc làm đó; nhưng tôi thấy việc làm đó là việc khẳng định ấn tượng tự nhiên để lại ở tôi như một thực thể cảm tính; tôi coi nó là việc khẳng định các căn cứ kích thích tôi, với tư cách một thực thể có trí tuệ, có văn hóa triết học, gán ghép cho tự nhiên nếu không phải vai trò tôn giáo tự nhiên gán ghép cho nó – vì tôi không thần thánh hóa một cái gì, không thần thánh hóa cả tự nhiên – thì dẫu sao cũng là vai trò tương tự, chỉ bị các khoa học và triết học cải biến. Tất nhiên, tôi có cảm tình với những người theo tôn giáo tự nhiên; tôi là một người sùng bái và sùng mộ nhiệt thành của nó. Tôi không xuất phát từ các cuốn sách, không dựa trên những chứng minh khoa học, mà xuất phát từ những biểu tượng và ấn tượng trực tiếp để hiểu rằng, các dân tộc cổ và thậm chí các dân tộc hiện đại tôn thờ tự nhiên như Thượng đế. Bây giờ tôi đang thấy tình cảm của mình, trái tim của mình bị tự nhiên xâm chiếm, trí tuệ của mình có những luận cứ ủng hộ tính thần thánh hay sự thần thánh hóa tự nhiên. Từ đó tôi kết luận rằng, vì những

người tôn thờ mặt trời, lửa, thiên thể là những người cũng giống như tôi, nên những động cơ kích thích họ thần thánh hóa tự nhiên cũng giống với động cơ của tôi. Tôi không đi từ quá khứ đến hiện tại, giống như các nhà sử học, mà đi từ hiện tại đến quá khứ. Tôi coi hiện tại là chiếc chìa khóa mở ra quá khứ, chứ không phải là ngược lại. Do vậy, tôi thừa nhận tôn giáo tự nhiên không phải vì nó là quyền uy bên ngoài đối với tôi, mà hoàn toàn vì tôi đang phát hiện ra ở trong bản thân mình có những động cơ, những căn cứ biến tôi thành con người thần thánh hóa tự nhiên, nếu sức mạnh của tôn giáo tự nhiên không đầu hàng sức mạnh của văn hóa, các khoa học tự nhiên, triết học. Điều này có cảm tưởng là táo bạo; nhưng những gì con người không nhận thức nhờ xuất phát từ bản thân mình, thì nó cũng hoàn toàn không nhận thức được. Người nào không cảm nhận thấy từ bên trong mình và dựa vào mình tại sao người ta lại có thể thần thánh hóa mặt trời, mặt trăng, thực vật và động vật, thì người đó sẽ không hiểu việc thần thánh tự nhiên ở trong lịch sử, mặc dù có viết hàng núi sách về tôn giáo tự nhiên.

Lời phản bác thứ hai là như sau: Anh nói về tự nhiên mà lại không đưa ra định nghĩa về nó. Spinoza đưa ra nghĩa nhất quán cho các từ: "Tự nhiên" và "Thượng đế". Lẽ nào anh lại sử dụng danh từ đó theo một nghĩa không xác định để dễ dàng chứng minh được rằng, tự nhiên là thực thể thứ nhất, thêm vào đó, anh không hiểu tự nhiên là một cái gì khác như Thượng đế? Tôi đáp vắn tắt: Tôi hiểu tự nhiên là tổng thể những lực lượng, những sự vật, những thực thể cảm tính mà con người tự phân biệt mình với chúng như những cái phi nhân tính. Tôi nói chung hiểu tự nhiên, giống như Spinoza, không phải là thực thể sống và tác động nhờ ý chí và lý tính của mình giống như Thượng đế siêu nhiên, mà chỉ là thực thể hành động một cách phù hợp với tính tất yếu của bản chất mình; song nó không phải là Thượng đế đối với tôi, như đối với Spinoza, tức không phải là thực thể đồng thời vừa siêu nhiên, siêu cảm tính, trừu tượng, bí ẩn và đơn giản, mà là thực thể đa dạng, khả tri đối với con người, hiện thực, được lĩnh hội bằng mọi giác quan. Hay nói một cách thực tế, tự nhiên là tất cả những gì thể hiện ra một cách trực tiếp, cảm tính, như là cơ sở và đối tượng sinh hoạt của con người. Tự nhiên là ánh sáng, là điện, là nam châm, là không khí, là nước, là lửa, là đất, là động vật, là thực vật, là con người, vì con người là thực thể hành động một cách không tùy tiện và vô thức. Tôi áp dụng danh từ này cả vào các tình cảm. Tự nhiên là tất cả những gì con người nhìn thấy và không phải là công việc của bàn tay và tư duy con người. Nếu thâm nhập vào tự nhiên, tự nhiên là thực thể hay là tổng thể những thực thể và sự vật mà những biểu hiện, hành động có căn cứ của mình không phải là tư duy, hay chủ ý và quyết định của ý chí, mà là các lực lượng hay các nguyên nhân thiên văn hay vũ trụ, cơ học, hóa học, vật lý học, sinh lý học.

5. QUAN NIỆM CỦA PHEDOTOV NICOLAI PHEDOROVICH (1828 – 1903)

Vũ trụ cần đến lý tính

Cuộc sống đích thực, cuộc sống thế tục (cho dù các thế giới khác tồn tại không phải trong những điều kiện như Trái Đất, có thể gọi cuộc sống ở đó là cuộc sống phi thế tục của một cái gì đó siêu việt, thần bí), cuộc sống đích thực bị hạn chế ở thời gian

và không gian chật hẹp (nếu con người tự do, thì nó tự do như con chim bị nhốt ở trong lồng), tùy theo các điều kiện con người bị đặt vào trong đó, sẽ biến thành công cụ của ý chí con người, tức là tùy theo việc thực hiện bổn phận thể hiện ở việc điều khiển các lực lượng mù quáng của tự nhiên, cuộc sống thế tục đích thực sẽ được mở rộng đến giới hạn của bản thân tự nhiên, vì bản thân tự nhiên, khi nó ý thức được sự không tự do ở trong chúng ta, thông qua chúng ta mà biến thành thế giới những cá nhân tự do, bất tử. Nói chính xác hơn, sự chuyển hóa như vậy của thế giới được Chúa và chính là Thực thể Ba Ngôi thực hiện thông qua chúng ta, khi sự chuyển hóa như vậy diễn ra, Chúa tìm thấy sự biểu hiện ở mình ở trong nó.

Đối với những người con của loài người thì các thế giới trên trời – đó là những nơi sinh sống tương lai của cha ông, vì không gian trên trời chỉ đạt tới được đối với những người được phục sinh và những người làm công việc phục sinh; việc nghiên cứu các không gian trên trời là việc chuẩn bị của những cư dân ở đấy. Nếu việc thăm dò các thế giới ấy là không thể, thì khoa học sẽ hoàn toàn vô căn cứ; khi chưa cần nói là khoa học bị hạ thấp xuống thành sự tò mò vô bổ, chúng ta thậm chí cũng không có quyền khẳng định rằng, không gian trên trời có ba, chứ không phải hai phương diện. Việc con người phân tán ra khắp Trái Đất đã kéo theo việc tạo ra các giác quan mới (nhân tạo), các lớp bao phủ mới. Nhiệm vụ của con người là cải biến tất cả những cái tự nhiên, những cái được ban phát thành những cái được lao động sản xuất ra; không gian trên trời (nằm ở bên ngoài Trái Đất) đòi hỏi phải có chính những cải biến triệt để kiểu đó.

Kẻ thù này là tự nhiên. Tự nhiên là lực lượng mà hiện tại chúng ta vẫn còn bất lực, chúng ta vẫn chưa điều khiển được nó. Lực lượng này còn mù quáng khi chúng ta vẫn còn chưa khôn ngoan, chưa trở thành sự khôn ngoan của nó. Bận tâm với sự thù địch thường xuyên và sự tiêu diệt lẫn nhau, thực hiện ý chí thù địch với mình, chúng ta không nhận thấy kẻ thù chung đó và thậm chí còn quỳ gối trước lực lượng thù địch với mình, sự tôn thờ nó vừa là tai hại, vừa là thù địch đối với chúng ta. *Tự nhiên là kẻ thù nhất thời, là người bạn vĩnh cửu của chúng ta vì không có sự thù địch vĩnh cửu, còn việc loại bỏ sự thù địch nhất thời là nhiệm vụ của chúng ta*, là nhiệm vụ của những thực thể có cảm tính và lý tính.

Tự nhiên ở trong chúng ta không những tự ý thức được mình mà còn điều khiển mình; nó đạt tới sự hoàn hảo, hay một trạng thái mà sau khi đạt tới thì nó sẽ không còn phá hủy nữa, sẽ phục hồi, phục sinh tất cả những gì đã bị phá hủy ở thời đại mù quáng. Tự nhiên, kẻ thù nhất thời, sẽ là người bạn vĩnh cửu khi nó biến từ lực lượng phá hủy, mù quáng thành lực lượng sáng tạo ở trong tay của những người con nhân loại. *Nhiệm vụ của những người con nhân loại là phục hồi sự sống, chứ không chỉ là loại bỏ cái chết*. Đó là nhiệm vụ của đầy tớ trung thành, là nhiệm vụ của những người con chân chính của Chúa Cha, của Chúa Ba Ngôi, của Chúa đòi hỏi tình bác ái hay sự toàn thống ở những người con của Mình.

Bây giờ, khi mà con người còn tự coi nhau là kẻ thù, họ cần phải nhận thức cội nguồn đích thực, cho dù mang tính nhất thời của sự thù địch, phải nhận biết kẻ thù chung mà họ đang không nhận thấy do bị sự thù địch lẫn nhau cám dỗ. Mặc dù chúng

ta bắt gặp kẻ thù này ở trong và ở ngoài bản thân mình, ở trong lúc đau khổ và ở trong lúc sung sướng, ở trên mình và ở dưới mình, ở mọi nơi và mọi lúc, song dường như chúng ta lại không nhận thấy sự thù địch của nó và thậm chí còn quỳ gối trước lực lượng này, thậm chí còn lẫn lộn nó với Chúa. Lực lượng này bộc lộ sự thù địch của mình không phải ở mọi nơi và mọi lúc; song sự quỳ gối trước nó là tai hại và thù địch đối với chúng ta. Hơn nữa, hiện nay, lĩnh vực khoan hậu ngày càng bị thu hẹp cùng với sự cạn kiệt đất đai và sự gia tăng dân số, do vậy loài người Kitô giáo và có gốc Aria đang bước vào lĩnh vực thù địch công khai với tự nhiên.

Mặc dù vậy tự nhiên vẫn chỉ là kẻ thù nhất thời, còn là người bạn vĩnh cửu đối với chúng ta. Lý tính con người sẽ bộc lộ ra cùng với ý thức về sự lệ thuộc của mình vào lực lượng mà không làm chủ được nó thì con người không thể tồn tại, cần phải thừa nhận mình là thực thể hữu tử và thường xuyên phải chịu những mất mát. Cùng với việc con người tận dụng hết các phương tiện tồn tại và dân số gia tăng, kẻ thù ẩn náu và công khai này ngày càng hiện hữu, và con người cần phải tăng cường, liên tục đấu tranh chống lại lực lượng thù địch và nguy hiểm này nhưng cuộc đấu tranh chống lại nó là vượt quá sức của những cá nhân riêng biệt. Nó cần được mở rộng và tổ chức thành cuộc đấu tranh xã hội, quốc gia và quốc tế, tức cuộc đấu tranh toàn dân tộc. Đây là chủ nghĩa tập thể duy nhất chân thực và hữu hiệu, là tình đoàn kết duy nhất tự nhiên và hợp lý. Đây là lĩnh vực tự vệ và bảo vệ lẫn nhau cần thiết cho mọi người, duy nhất mang tính chất cứu rỗi, đây là khả năng thay thế sự thù địch huynh đệ tương tàn bằng sự hợp nhất hữu nghị và ruột thịt; cuối cùng, đây là khả năng và hy vọng vững chắc vào việc thực hiện sự nghiệp và bổn phận chung của những người con nhân loại đối với tổ tiên và Chúa của tổ tiên, là sự chiến thắng của sự sống đối với cái chết ở trong sự phục sinh chung.

Trong sự nghiệp phục sinh, những người con trai và con gái là công cụ của Chúa, thể hiện sự tương tự sống động với tình yêu của Chúa Con và Chúa Thánh thần đối với Chúa Cha ở trong hoạt động của mình. Nơi thờ tự thiêng liêng nhất là Trái Đất, vốn là nơi phục sinh và ra đời, là nấm mồ và cái nôi cư trú, Trái Đất là xuất phát điểm của nhận thức và của sự nghiệp phục sinh.

Một mặt, theo học thuyết Copernik, con người là cư dân của một bộ phận không đáng kể ở trong vũ trụ bao la, còn mặt khác – toàn bộ thiên văn học chỉ là *ý kiến* của cư dân nhỏ bé ở bộ phận này; để ý kiến ấy trở thành *chân lý*, trở thành *hiện thực*, cần phải *biến con người thành chủ nhân của toàn bộ vũ trụ*, cần phải làm cho lý tính trở nên cai quản được lực lượng mù quáng ấy.

Bằng sự hiểu biết về vật chất và các lực lượng của nó, các thế hệ trước kia đã có khả năng tái tạo cơ thể của mình từ các nguyên tố, sẽ đến định cư ở các thế giới và thủ tiêu sự thù địch của chúng. Khi đó Mặt Trời sẽ thực sự mọc lên, điều mà nhân dân hiện nay đang nghĩ là sẽ nhìn thấy ở buổi sáng Ngày Phục sinh; vô số chùm sao khi đó cũng sẽ xuất hiện. Biểu hiện các thế giới, ảo tưởng của các nhà thơ sẽ trở thành hiện thực. Sự nhân cách hóa sẽ được đem lại không phải nhờ tư duy, nhờ trí tưởng tượng, mà nhờ việc làm. *Tất cả mọi thứ sẽ trở nên thân thuộc, chứ không phải xa lạ*; mặc dù vậy mọi người

sẽ khám phá ra sự rộng rãi, sự sâu xa vô hạn, nhưng chúng không đàn áp, đe dọa, mà có khả năng đáp ứng mong muốn vô hạn, sự sống vô biên đang đem lại sự sợ hãi cho thế hệ bệnh hoạn, kiệt sức hiện nay. Đây là một sự sống vô cùng mới, bất chấp toàn bộ tính cổ xưa của mình, đây sẽ là mùa xuân vĩnh hằng, là buổi bình minh vô tận, là tuổi thiếu niên trẻ mãi không già, là sự phục sinh không có cái chết. Nhưng khi đó không những chỉ có mùa thu và hoàng hôn, mà còn có đêm tối, có hỏa ngục đau khổ. Đó sẽ là cái ngày cổ xưa, xa lạ, nhưng không huyền ảo, vì *phục sinh không phải là công việc của phép mầu, mà là công việc của sự hiểu biết và lao động chung*.

Ngày chờ đợi từ bao thế kỷ sẽ là *ngày giáng trần của Chúa và ngày thi hành của con người*.

Vũ trụ cần đến lý tính để trở thành vũ trụ, chứ không phải là sự hỗn loạn như nó đang tồn tại; những thực thể có lý tính cần đến sức mạnh. Vũ trụ (như nó đang tồn tại, nhưng không nên là như vậy) là sức mạnh thiếu lý tính, còn con người (hiện tại) là lý tính thiếu sức mạnh nhưng lý tính có thể trở thành sức mạnh như thế nào, sức mạnh – lý tính như thế nào? Sức mạnh trở thành lý tính, khi có toàn bộ tri thức, khi lý tính bắt đầu điều khiển nó, khi nó bắt đầu phụ thuộc vào con người…

6. QUAN NIỆM CỦA SOLOVIEV VLADIMIR SERGEEVICH (1853 – 1900)

Bản nguyên tuyệt đối của tồn tại

Tồn tại chân thực, hay ý niệm toàn thống, ở trong thế giới chúng ta được đối lập với tồn tại vật chất – tồn tại kiên trì trấn áp tình yêu của chúng ta, không cho nó thực hiện mục đích của mình. Thuộc tính cơ bản của tồn tại vật chất này là *tính kín đáo hai mặt*: 1) Tính kín đáo *trong thời gian*, vì vậy bất kỳ yếu tố tiếp theo nào của tồn tại cũng không giữ lại yếu tố trước đó, mà loại trừ nó ra khỏi tồn tại, do vậy mọi cái mới trong lĩnh vực vật chất đều diễn ra nhờ cái cũ hay một cách có hại cho cái cũ, và 2) Tính kín đáo *trong không gian*, vì vậy hai bộ phận của vật chất (hay hai vật thể) không thể chiếm cùng một vị trí, tức là cùng một bộ phận của không gian, mà tất yếu phải loại trừ nhau. Như vậy, những cái đóng vai trò cơ sở của thế giới, là tồn tại ở trạng thái phân rã, là tồn tại đang phân rã ra thành các bộ phận và các yếu tố loại trừ lẫn nhau. Chúng ta cần phải thừa nhận cơ sở sâu sắc và quảng bác như vậy để phân chia vật chất với tư cách toàn bộ tai họa của cuộc sống cá nhân của chúng ta. Khắc phục tính kín đáo hai mặt đó của các vật và các hiện tượng, làm cho môi trường hiện thực bên ngoài trở nên phù hợp với sự toàn thống bên trong của ý niệm – đó là nhiệm vụ của tiến trình thế giới, nhiệm vụ đơn giản xét về mặt khái niệm chung, nhưng lại rất phức tạp và nan giải xét về mặt thực hiện cụ thể.

Sự chiếm ưu thế hữu hình của cơ sở vật chất ở trong thế giới và cuộc sống của chúng ta lớn tới mức nhiều bậc trí thức hảo tâm nhưng hơi phiến diện lại quan niệm rằng, không có gì ngoài tồn tại vật chất ấy ở trong những biến đổi đa dạng của nó. Tuy nhiên, khi chưa nói rằng việc thừa nhận thế giới hữu hình ấy như một thế giới duy nhất là giả thuyết tùy tiện mà có thể tin nhưng không thể chứng minh, nếu không vượt ra khỏi thế giới ấy – cần phải thừa nhận rằng, chủ nghĩa duy vật dù sao vẫn không có

lý, thậm chí xét cả từ phương diện thực tiễn. Trên thực tế và trong thế giới hữu hình của chúng ta còn có nhiều thứ không những không phải là biến dạng của tồn tại vật chất trong tính kín đáo không gian và thời gian của nó, mà thậm chí còn là sự phủ định trực tiếp và sự loại trừ bản thân tính kín đáo đó. Đó là, *sự hấp dẫn chung*, trong đó các bộ phận của thế giới vật chất không loại bỏ nhau, mà ngược lại, cố gắng bao chứa, dung chứa nhau. Vì nguyên tắc mang tính định kiến, có thể xây dựng các giả thuyết giả danh khoa học, nhưng đối với nhận thức hợp lý thì các định nghĩa về vật chất thụ động không bao giờ cho phép giải thích các yếu tố có thuộc tính trực tiếp đối lập: Không bao giờ có thể quy lực hút thành lực đẩy, tách dục vọng ra từ tính kín đáo và hiểu khát vọng như sự thụ động. Trong khi đó, thiếu các yếu tố phi vật chất ấy thì thậm chí không thể có tồn tại của vật thể đơn giản nhất. Vật chất tự thân nó là một tổng thể nguyên tử không xác định và không có liên hệ, được gán ghép cho vận động một cách hảo tâm, chứ không phải một cách có căn cứ. Dù sao để hợp nhất những hạt vật chất một cách xác định và thường xuyên, thì vẫn cần phải thay thế tính kín đáo, hay tính không có liên hệ tuyệt đối, bằng sự tương tác ít nhiều tích cực giữa chúng. Như vậy, toàn bộ vũ trụ của chúng ta, vì nó không phải là trạng thái hỗn loạn của những nguyên tử phân tán, mà là một chỉnh thể thống nhất và có liên hệ, còn giả định cả hình thức thống nhất (cũng như lực tích cực). Sự thống nhất của thế giới vật chất không phải là sự thống nhất vật chất – không thể có sự thống nhất như vậy, *đây là sự đối lập trong thống nhất*. Được định luật hấp dẫn phản vật chất (tức là phản tự nhiên theo quan điểm của chủ nghĩa duy vật) hình thành, vật thể toàn thế giới là một chỉnh thể tinh thần, tâm vật lý thực tại, hay nó trực tiếp là *vật thể thần bí* (theo tư tưởng của Newton về *Đấng sáng thế*).

Đứng trên lực vạn vật hấp dẫn, sự toàn thống lý tưởng được thực hiện về mặt thể xác – tinh thần ở trong thể xác thế giới thông qua ánh sáng và những hiện tượng tương tự khác (điện, trường, nhiệt), tính chất của chúng rõ ràng là tương phản với những thuộc tính của vật chất kín đáo và thụ động tới mức khoa học duy vật buộc phải thừa nhận một thực thể bán vật chất ở đây, gọi nó là ete. Đây chính là vật chất phi trọng lượng, không thẩm thấu được và thẩm thấu vạn vật – tóm lại, *vật chất phi vật chất*.

Những biểu hiện này của ý niệm toàn thống – lực hấp dẫn và ete duy trì thế giới hiện thực của chúng ta, còn vật chất tự thân nó, tức là tổng thể những nguyên tử kín đáo và thụ động, chỉ được giác tính trừu tượng suy xét, chứ không được quan sát và phát hiện ra ở trong bất kỳ một hiện thực nào. Chúng ta không biết tính thực tại đích thực của sự hỗn loạn vật chất và cái bóng vô hình của ý niệm vũ trụ: Chúng ta chỉ giả định sự kiện ấy như xuất phát điểm của tiến trình thế giới trong khuôn khổ vũ trụ hữu hình của chúng ta.

* * *

Một điều hoàn toàn hiển nhiên là tính hiện thực của bản nguyên tuyệt đối với tư cách cái tồn tại tự thân và không phụ thuộc vào chúng ta – tính hiện thực của Thượng đế (cũng như tính hiện thực độc lập của bất kỳ thực thể nào, ngoài bản thân chúng ta) không thể được tách ra từ lý tính thuần túy, không thể được chứng minh về mặt lôgíc

thuần túy. Sự cần thiết của bản nguyên tuyệt đối đối với lợi ích tối cao của con người, sự cần thiết của nó đối với ý chí và hoạt động đạo đức, đối với lý tính và tri thức chân thực, đối với cảm tính và sáng tạo – sự cần thiết này chỉ làm cho sự tồn tại hiện thực của bản nguyên thần thánh là *có thể* ở mức độ lớn nhất; sự tin tưởng hoàn toàn và tuyệt đối vào bản nguyên ấy chỉ có thể do *niềm tin* đem lại: và điều này, như đã nhận xét, có quan hệ không phải với sự tồn tại chỉ của một bản nguyên tuyệt đối, mà có quan hệ với sự tồn tại của mọi đối tượng và của thế giới bên ngoài nói chung. Vì chúng ta chỉ có thể hiểu biết về thế giới này nhờ dựa vào những cảm giác của bản thân mình, nhờ dựa vào những cái chúng ta trải nghiệm, nên toàn bộ nội dung của kinh nghiệm và của sự hiểu biết của chúng ta thực chất đều là những trạng thái của bản thân chúng ta và hơn nữa, bất kỳ khẳng định nào về tồn tại bên ngoài phù hợp với những trạng thái ấy, xét từ góc độ lôgíc, đều chỉ là kết luận ít nhiều đúng; mặc dù vậy nếu chúng ta tin tưởng tuyệt đối và trực tiếp vào sự tồn tại của các sự vật bên ngoài (người khác, động vật,...), thì sự tin tưởng ấy không có tính chất lôgíc (vì không thể chứng minh được về mặt lôgíc) và do vậy, không phải cái gì khác như là *niềm tin*. Mặc dù quy luật nhân quả làm cho chúng ta phải thừa nhận tồn tại bên ngoài như là nguyên nhân sinh ra những cảm giác và biểu tượng của chúng ta, nhưng vì bản thân quy luật nhân quả là hình thức của lý tính chúng ta, nên việc áp dụng quy luật ấy vào thực tại bên ngoài chỉ có ý nghĩa tương đối và do vậy, không thể đem lại sự tin tưởng tuyệt đối vững chắc vào sự tồn tại của hiện thực bên ngoài. Như vậy, vốn được quy về quy luật nhân quả, tất cả mọi chứng minh cho sự tồn tại ấy chỉ là những suy luận có thể, chứ không phải là bằng chứng cho tính chân thực – chỉ có niềm tin là bằng chứng như vậy...

Nếu *sự tồn tại* của hiện thực bên ngoài được niềm tin khẳng định, thì *nội dung* của hiện thực ấy (bản chất của nó – essentia) do kinh nghiệm đem lại: Chúng ta tin là có hiện thực, chúng ta trải nghiệm và biết hiện thực ấy là gì. Nếu chúng ta không tin vào sự tồn tại của hiện thực bên ngoài, thì tất cả những gì chúng ta trải nghiệm và hiểu biết đều chỉ có ý nghĩa chủ quan, chỉ thể hiện là dữ liệu về đời sống tâm thần nội tại của chúng ta. Nếu chúng ta không tin vào sự tồn tại độc lập của mặt trời, thì toàn bộ dữ liệu kinh nghiệm có trong biểu tượng về mặt trời (mà chính là: cảm giác về ánh sáng và nhiệt, hình ảnh vòng tròn của mặt trời, những hiện tượng có chu kỳ của nó,...). Tất cả những điều đó đều sẽ chỉ là những trạng thái của ý thức chủ quan của chúng ta, được chế định về mặt tâm lý, – tất cả những điều đó sẽ là ảo tưởng thực sự và đúng, là một bộ phận của giấc mơ kéo dài. Tất cả những gì chúng ta biết về mặt trời nhờ kinh nghiệm, chúng ta trải nghiệm, chỉ được thừa nhận là tính hiện thực của chúng ta, chứ hoàn toàn không phải là tính hiện thực của mặt trời. Nhưng vì chúng ta lại tin vào điều sau, chúng ta tin vào tồn tại khách quan của mặt trời, nên tất cả mọi dữ liệu kinh nghiệm về mặt trời đều là tác động của vật thể khách quan ấy đến chúng ta và qua đó nhận được tính hiện thực khách quan. Tất nhiên, chúng ta có cùng một số dữ liệu kinh nghiệm về thế giới bên ngoài, cho dù chúng ta có tin vào tính hiện thực của nó hay

không, những dữ liệu ấy không có một ý nghĩa khách quan nào trong trường hợp không có niềm tin như vậy.

Khi có niềm tin vào sự tồn tại của các đối tượng bên ngoài phù hợp với chúng, những dữ liệu kinh nghiệm thể hiện là những thông tin về tính hiện thực của cái đang tồn tại, và với tư cách như vậy, chúng cấu thành cơ sở của tri thức khách quan. Để tri thức này đầy đủ thì những thông tin riêng biệt về cái đang tồn tại ấy cần phải có liên hệ với nhau, kinh nghiệm cần được *tổ chức* thành một toàn vẹn, chính tư duy duy lý đạt được điều đó khi đem lại hình thức khoa học cho dữ liệu kinh nghiệm.

Những hiện tượng tự nhiên được đem lại cho chúng ta, chúng cấu thành cái được chúng ta gọi là thế giới vật chất, bên ngoài. Thế giới này tự thân nó (tức là thế giới vật chất, bên ngoài) tất nhiên chỉ là vẻ bề ngoài, chứ không phải là hiện thực. Chúng ta xem xét một đối tượng vật chất nào đó, ví dụ như cái bàn. Đối tượng đó cấu thành từ cái gì? Chúng ta có, một hình ảnh không gian xác định, một hình thức, tiếp theo – một màu sắc xác định, sau nữa là một độ dày hay độ cứng: Tất cả những điều đó chỉ cấu thành những cảm giác của bản thân chúng ta. Màu sắc của cái bàn này chỉ là cảm giác thị giác của chúng ta, tức là một sự biến đổi nào đó trong thị giác của chúng ta; hình thức của cái bàn cấu thành từ việc hợp nhất những cảm giác thị giác và cơ bắp của chúng ta, cuối cùng, tính vật thể của nó là cảm giác của xúc giác. Chúng ta nhận thấy là chúng ta đang sờ vào cái bàn này – đó là những cảm giác của chúng ta, là những trạng thái của bản thân chúng ta. Nếu chúng ta không có những cảm giác bên ngoài, thì đối tượng vật chất này đã không thể tồn tại như nó đang tồn tại, vì tất cả mọi chất lượng của nó trực tiếp phụ thuộc vào cảm giác của chúng ta. Một điều hoàn toàn hiển nhiên trên thực tế là nếu không có thị giác, thì sẽ không có màu sắc, vì màu sắc chỉ là cảm giác của mắt; nếu không có xúc giác, thì không có những vật thể xúc giác được,... Như vậy, đối tượng bên ngoài này, cái bàn này dưới hình thức nó thực sự hiện ra, tức là một đối tượng vật chất cảm tính, không phải là hiện thực độc lập, không phụ thuộc vào chúng ta và vào các giác quan của chúng ta, mà chỉ là sự hợp nhất giữa những trạng thái cảm tính, những cảm giác của chúng ta.

Người ta thường cho rằng, nếu tất cả mọi vật thể cảm tính biến mất khỏi thế giới, thì thế giới vẫn còn lại như nó đang tồn tại, cùng với mọi hình thức đa dạng của nó, cùng với mọi màu sắc và âm thanh của nó. Nhưng đây rõ ràng là một sai lầm: Âm thanh thiếu thính giác có nghĩa là gì? – ánh sáng và màu sắc thiếu thị giác có nghĩa là gì?

Thậm chí đứng trên của thế giới quan khoa học tự nhiên đang thống trị, chúng ta vẫn phải thừa nhận rằng, nếu không có những vật thể cảm tính, thì thế giới sẽ thay đổi triệt để tính chất của mình. Trên thực tế, đối với thế giới quan này thì âm thanh tự thân nó, tức là không phụ thuộc vào thính giác và các cơ quan thính giác, chỉ là dao động hình sóng của không khí; nhưng một điều hiển nhiên là sự dao động tự thân nó của không khí vẫn chưa phải là cái mà chúng ta gọi là âm thanh: để dao động đó của không khí trở thành âm thanh, thì cần phải có cái tai mà dao động đó tác động đến và kích thích những biến đổi nhất định ở trong cơ quan thính giác, những biến đổi ấy xuất hiện trong vật thể có cảm tính, có cơ quan ấy, như là cảm giác âm thanh.

Hệt như vậy, ánh sáng đối với thế giới quan khoa học chỉ là sự dao động của các sóng ete nhưng chuyển động của các sóng ete tự thân nó vẫn chưa phải là cái mà chúng ta gọi là ánh sáng, – đây chỉ là vận động cơ học thuần túy. Để nó trở thành ánh sáng, màu sắc, thì nó cần phải tác động đến thị giác, tạo ra những chuyển biến tương ứng, kích thích thực thể có cảm tính làm xuất hiện những cảm giác được gọi là ánh sáng.

Nếu tôi bị mù, thì ánh sáng tất nhiên không vì thế mà không còn tồn tại, nhưng điều đó là như vậy chỉ vì có những thực thể có thị giác khác có cảm giác ánh sáng. Nếu không có một thực thể có thị giác nào, thì tất nhiên sẽ không có ánh sáng *với tư cách là ánh sáng*, mà chỉ có những vận động cơ học của ete phù hợp với ánh sáng.

Như vậy, thế giới mà chúng ta biết, dù sao cũng chỉ là hiện tượng đối với chúng ta và ở trong chúng ta, là biểu tượng của chúng ta, nếu chúng ta đặt nó hoàn toàn ở bên ngoài chúng ta như một cái tuyệt đối độc lập và không phụ thuộc vào chúng ta, thì đó là ảo tưởng tự nhiên.

Thế giới là biểu tượng; nhưng vì biểu tượng này không phải là biểu tượng tùy tiện, vì chúng ta không thể tự ý tạo ra được những đối tượng vật chất và thủ tiêu chúng, vì thế giới vật chất cùng với tất cả mọi hiện tượng của mình được gán ghép cho chúng ta, và mặc dù những thuộc tính cảm giác của nó được quy định bởi các giác quan của chúng ta và phụ thuộc vào chúng ta theo nghĩa đó, song bản thân tính hiện thực của nó, sự tồn tại của nó, ngược lại, không phụ thuộc vào chúng ta, mà được đem lại cho chúng ta, vốn là biểu tượng của chúng ta dưới các hình thức cảm tính của mình, song nó lại cần phải có nguyên nhân hay bản chất không phụ thuộc vào chúng ta.

Nếu những gì chúng ta nhìn thấy chỉ là biểu tượng của chúng ta, thì từ đó không suy ra rằng, biểu tượng ấy không có nguyên nhân không phụ thuộc vào chúng ta, chúng ta không nhìn thấy. Tính chất bắt buộc của biểu tượng này làm cho giả thuyết về những nguyên nhân ấy trở nên tất yếu. Như vậy, cơ sở của những hiện tượng phụ thuộc được giả định là bản chất hay nguyên nhân cơ bản độc lập, đem lại một tính thực tại tương đối nào đó cho chúng nhưng vì tính thực tại tương đối của những đối tượng và hiện tượng đa dạng này đòi hỏi phải có sự tương tác hay quan hệ qua lại giữa nhiều nguyên nhân, nên bản chất sinh ra chúng cũng cần phải mang tính đa dạng, trong trường hợp ngược lại, nó không thể trở thành căn cứ đầy đủ, hay nguyên nhân của những hiện tượng ấy.

Do vậy cơ sở chung tất yếu thể hiện là tổng thể vô số những bản chất hay những nguyên nhân tối thiểu, vĩnh hằng, bất biến, cấu thành những cơ sở tối hậu của mọi thực tại, của mọi đối tượng, của mọi hiện tượng, của mọi tồn tại hiện thực và tồn tại hiện thực này có thể phân rã ra thành những cơ sở ấy. Vốn mang tính vĩnh cửu và bất biến, bản thân những nguyên tố này là không phân chia được. Những bản chất cơ bản này được gọi là những nguyên tử, tức là những cái không phân chia được.

Như vậy, chỉ có những bản chất đơn giản không phân chia được tồn tại một cách độc lập trên thực tế, với những sự hợp nhất đa dạng và sự tương tác đa dạng của mình, chúng cấu thành cái mà chúng ta gọi là thế giới thực tại. Thế giới thực tại này thực sự chỉ là thực tại ở trong những cơ sở hay nguyên nhân đơn giản của mình – những

nguyên tử, còn dưới hình thức cụ thể của mình, nó chỉ là hiện tượng, chỉ là biểu tượng được chế định bởi những sự tương tác đa dạng, chỉ là vẻ bề ngoài.

Vậy chúng ta cần phải xem xét bản thân các bản chất cơ bản ấy, bản thân các nguyên tử như thế nào? Chủ nghĩa duy vật tầm thường hiểu nguyên tử là những hạt vật chất vô cùng nhỏ; nhưng đây rõ ràng là một sai lầm thô thiển. Chúng ta hiểu vật chất là một cái gì đó có quảng tính, rắn, tức không thẩm thấu được, tóm lại, là mọi vật thể, nhưng như chúng ta thấy: Mọi vật thể đều quy về những cảm giác của chúng ta và chỉ là biểu tượng của chúng ta. Quảng tính là sự hợp nhất những cảm giác bằng mắt và bằng cơ, sự rắn là cảm giác bằng xúc giác; do vậy, vật chất là một cái có quảng tính và rắn, không thẩm thấu được, chỉ là biểu tượng, do đó các nguyên tử, với tư cách những bản chất cơ bản, với tư cách thực tại cơ bản, tức là với tư cách cái không phải là biểu tượng, không thể là những hạt vật chất. Khi tôi động vào một đối tượng vật chất nào đó, thì sự rắn hay không thẩm thấu được của nó chỉ là cảm giác của tôi, là tổ hợp những cảm giác cấu thành một đối tượng toàn vẹn, chỉ là biểu tượng của tôi, là cái có ở trong tôi.

Nhưng cái tạo ra những thứ đó ở trong tôi, tức cái cho phép tôi nhận được cảm giác về sự không thẩm thấu được, cái mà tôi vấp phải – tất nhiên không phải là cái có ở trong tôi, không phụ thuộc vào tôi, tức là nguyên nhân độc lập của những cảm giác của tôi.

Trong cảm giác về tính không thẩm thấu được, tôi bắt gặp một sự phản kháng nào đó, và chính nó tạo ra cảm giác này, do vậy, tôi cần phải giả định một *lực phản kháng* nào đó và chỉ có thực tại không phụ thuộc vào tôi là có ở lực đó. Do vậy, với tư cách là các nguyên tố cơ bản hay tối hậu của thực tại ấy, các nguyên tử thực chất không phải cái gì khác như là các lực cơ bản.

Như vậy, các nguyên tử thực chất là các lực tác động, hay là các lực tích cực, vạn vật đều là kết quả tương tác giữa chúng.

Sự tương tác không những giả định năng lực tác động, mà còn giả định cả năng lực lĩnh hội tác động của cái khác. Mỗi một lực đều tác động đến lực khác và đồng thời lĩnh hội tác động của lực khác ấy hay của những lực khác. Để tác động đến các lực khác ở bên ngoài mình, lực cần phải ngoại hiện hóa, bộc lộ ra bên ngoài. Để lĩnh hội tác động của lực khác, lực này cần phải đem lại vị trí cho lực khác ấy, hút nó hay đặt nó đứng đối diện với mình. Như vậy, mỗi một lực cơ bản đều cần được biểu thị thông qua *khát vọng* và *biểu tượng*.

Khát vọng cho phép lực nhận được tính hiện thực từ các lực khác, hay tác động đến các lực khác, biểu tượng cho phép các lực khác có được tính hiện thực đối với lực ấy, lực ấy lĩnh hội tác động của các lực khác.

Như vậy, các cơ sở của tính thực tại thực chất là các lực tác động và lĩnh hội.

Lĩnh hội tác động của lực khác, đem lại vị trí cho nó, lực thứ nhất bị hạn chế ở lực khác ấy, phân biệt với nó, hướng vào mình và đi sâu vào tính hiện thực của mình, nhận được tính quy định của mình. Ví dụ, khi chúng ta sờ vào một đối tượng vật chất

nào đó, thì *thứ nhất*, chúng ta cảm giác thấy đối tượng đó, cái khác đó, lực bên ngoài đó: Lực này nhận được tính hiện thực đối với chúng ta; nhưng *thứ hai*, trong bản thân cảm giác đó, chúng ta cảm giác thấy bản thân mình, vì đó là cảm giác *của chúng ta*, với cảm giác đó thì chúng ta làm chứng cho bản thân tính hiện thực của mình như cái có cảm giác, trở thành một cái gì đó cho mình. Như vậy, chúng ta có các lực, *thứ nhất*, có tác động ở bên ngoài mình, có tính hiện thực đối với cái khác, *thứ hai*, nhận được tác động của cái khác ấy, hay đối với chúng thì cái khác có tính hiện thực hay thể hiện ra với chúng, cuối cùng, *thứ ba*, có tính hiện thực đối với bản thân mình – cái mà chúng ta gọi là ý thức theo nghĩa rộng của từ này. Các lực như vậy là một cái gì đó quan trọng hơn lực – đó là *thực thể*.

Như vậy, chúng ta cần phải giả định rằng, các nguyên tử, tức là những nguyên tố cơ bản của mọi hiện thực, thực chất là những thực thể đơn giản sống, hay là cái mà từ thời Leibniz đã nhận được tên gọi "đơn tử".

Như vậy, nội dung của *vạn vật* thực chất là những thực thể sống, tích cực, vĩnh hằng, hiện diện, cấu thành toàn bộ hiện thực và vạn vật nhờ sự tương tác của mình.

Sự tương tác giữa những thực thể cơ bản, hay giữa những đơn tử, giả định sự khác nhau về chất giữa chúng; nếu tác động của một đơn tử này đến đơn tử khác được quy định bởi sự định hướng vào đơn tử khác ấy và thể hiện chính là sự định hướng ấy, thì cơ sở của sự định hướng ấy thể hiện ở chỗ các thực thể cơ bản, các đơn tử khác là một cái gì đó khác về chất so với đơn tử thứ nhất, là một cái đem lại cho thực thể thứ nhất một nội dung mới, không có ở bản thân thực thể thứ nhất, bổ khuyết cho tồn tại của thực thể thứ nhất; vì trong trường hợp ngược lại, nếu hai thực thể cơ bản là tuyệt đối đồng nhất, nếu thực thể thứ hai cũng chỉ là thực thể thứ nhất, thì sẽ không có một căn cứ đầy đủ nào, một nguyên nhân nào để thực thể thứ nhất định hướng vào thực thể thứ hai.

Như vậy, để có sự tương tác giữa các thực thể cơ bản thì mỗi thực thể cần phải có chất lượng riêng của mình, nhờ đó nó là một cái khác so với các thực thể khác, trở thành đối tượng định hướng, tác động của các thực thể khác và đến lượt mình, có thể tác động đến chúng theo một cách xác định.

Các thực thể không những tương tác với nhau, mà còn tương tác như vậy, chứ không phải như thế khác, tương tác theo một cách xác định.

Nếu tất cả những sự khác nhau về chất ở bên ngoài, được chúng ta biết đến, đều thuộc về thế giới hiện tượng, nếu chúng có điều kiện, thường biến và nhất thời, thì sự khác nhau về chất giữa bản thân các thực thể cơ bản vĩnh hằng và bất biến cũng cần phải là sự khác nhau vĩnh hằng và bất biến, tức là vô điều kiện.

Chất lượng vô điều kiện này của thực thể cơ bản cho phép nó trở thành nội dung của mọi cái khác, cho phép mọi cái khác có thể trở thành nội dung của mỗi thực thể – chất lượng vô điều kiện này quy định mọi tác động của thực thể và mọi sự lĩnh hội của nó – vì vậy thực thể không những tác động như nó đang tồn tại, mà còn lĩnh hội tác động của những thực thể khác một cách phù hợp với tồn tại của nó – chất lượng vô

điều kiện này, tôi nói, cấu thành tính chất nội tại, bất biến của thực thể ấy, làm cho nó trở thành cái nó đang hiện hữu, hay cấu thành *ý niệm* của nó.

Như vậy, khi cấu thành nội dung của bản nguyên tuyệt đối, các thực thể cơ bản, *thứ nhất*, thực chất không chỉ là những đơn vị không phân chia được – nguyên tử, *thứ hai*, chúng thực chất không chỉ là các lực sống có tác động, hay là đơn tử, chúng thực chất là các thực thể do một chất lượng tuyệt đối quy định, hay là các ý niệm.

7. QUAN NIỆM CỦA TRUBEXKOI EUGENI NICOLAEVICH (1863–1920)

Vô nghĩa và hữu nghĩa của thế giới

Bất kỳ một chu kỳ sống nào trên thế gian cũng tất yếu kết thúc ở cái chết và khoác lên mình hình thức tính vô hạn xấu của sự ra đời và của cái chết liên tục luân hồi. Bất kỳ sự sống nào cũng cố gắng vượt lên trên thế gian và tất yếu lại rơi xuống thế gian, hòa quyện với cát bụi; đôi cánh nó bay lên chỉ là sự thêu dệt thi vị hão huyền và biến mất.

Sự nối tiếp vô nghĩa đó của sự ra đời và cái chết, sự thay thế đơn điệu ấy của các thế hệ hữu tử có xứng đáng với tên gọi là sự sống hay không? Cấu tạo hợp mục đích nhất của các cơ thể sống đem lại vẻ bề ngoài của tính hợp lý cho cấu tạo ấy, trên thực tế, lại chỉ nhấn mạnh tồn tại phù du của chúng, vì toàn bộ tính hợp mục đích định hướng vào một mục đích thống nhất và duy nhất không bao giờ đạt tới được – *mục đích duy trì sự sống*. Mỗi một cá thể sống đều chết, còn sự sống của loài cấu thành từ vô số cái chết. Đó không phải là sự sống, mà là vẻ bề ngoài trống rỗng của sự sống. Thêm vào đó, vẻ bề ngoài này được duy trì trong "cuộc đấu tranh vì sinh tồn" liên tục. Sự diệt vong của những sự sống khác cần thiết cho việc duy trì mỗi một sự sống riêng biệt. Vòng luẩn quẩn của mỗi sự sống được duy trì nhờ những vòng luẩn quẩn bên cạnh, cũng khép kín như vậy, tính vô hạn xấu xa của sự sống nói chung thể hiện ở chỗ tất cả đều ăn thịt lẫn nhau và không bao giờ no cả. Một ông mặt trời chiếu sáng mọi sinh vật; tất cả chúng đều được sưởi ấm, đều trải qua mùa xuân ấm áp và mùa đông giá lạnh trong cuộc đời của mình. Nhưng được sưởi ấm nhờ những tia ánh sáng bên ngoài, tất cả chúng đều hồi sinh cho sự thủ tiêu lẫn nhau, tất cả chúng đều cạnh tranh với nhau vì chỗ đứng tốt nhất trên thế gian, tất cả chúng đều muốn sống, do vậy tất cả chúng đều tuân theo sự vô hạn xấu xa của cái chết và sự sát hại.

Chúng ta càng vươn lên cao hơn trên thang bậc sinh vật, thì trực giác về sự hư ảo ấy càng trở nên đau khổ và quyến rũ hơn. Khi chúng ta đạt tới thang bậc tối cao của sáng tạo – người, sự đau khổ vô tận của chúng ta như của một sinh vật phục tùng sự hư ảo sẽ càng trở nên phức tạp hơn do có cảm giác về sự đau đớn sâu sắc và sẽ trở thành nỗi thất vọng vô tình, vì chúng ta hiện diện bằng cách thủ tiêu những gì tốt đẹp nhất có trên thế gian này. Bị mệt mỏi do hướng vào cảnh sống vô nghĩa của thế giới thực vật và khát vọng sống hư ảo của động vật, con mắt chúng ta tìm kiếm sự nghỉ ngơi bằng cách trực quan thang bậc cao nhất, tâm hồn muốn vui vẻ về con người. Song cao hứng lại hóa ra là hão huyền. Cái cao cả nhất trên thế gian bị đổ vỡ thành cái thấp hèn nhất, con người lặp lại cái thấp hèn nhất có trên thế gian trong cuộc đời của mình – sự xoay vòng vô nghĩa của vật chất chết, sự sống vô nghĩa của thực vật và mọi thứ xấu xa có

trong thế giới động vật. Con người thường xuyên quy luỵ, nịnh bợ, lừa dối, ác độc hơn bất kỳ con thú ăn thịt nào, bác bỏ mọi cái thần thánh và rốt cuộc bị chết.

Chúng ta nhận thấy ở đây một cái gì đó quan trọng hơn sự vắng mặt giản đơn của lẽ sống hay thất bại trong việc đạt tới nó. Cái làm cho chúng ta sợ hãi là việc chế nhạo một cách kinh tởm đối với lẽ sống, là việc nhái lại một cách khả ố nó trong cuộc đời con người và loài người.

Trước hết, trong cuộc sống loài người, chúng ta tìm thấy vô số những tái hiện tính vô nghĩa của sự xoay vòng phổ biến. Trong *"Những ghi chép từ ngôi nhà chết"* của Dostoevsky, công việc đơn điệu, lặp lại một cách vô nghĩa được mô tả là sự nhạo báng tàn ác đối với phẩm giá con người. Theo Dostoevsky, một trong những sự trừng phạt dã man nhất đối với con người – lặp lại mãi mãi cùng một số hành động, ví dụ như mang một bao cát đi đi lại lại. Nỗi sợ hãi sự sống là ở chỗ nói chung nó làm cho người ta nhớ đến công việc vô bổ và mang tính thóa mạ ấy đối với phẩm giá con người. Đó là cuộc sống của công nhân tại xí nghiệp, của công chức tại công sở,...

Người ta nói với tôi rằng, tất cả những công việc nhàm chán và mang tính phi nhân cách hóa ấy tạo nên sự vô nghĩa của cuộc đời, không cấu thành cuộc sống đích thực, chân thực của con người. Tất cả những điều đó không phải là bản thân sự sống, mà là việc tìm kiếm những *phương tiện sống*. Thật tuyệt vời, nhưng *thứ nhất*, đa số mọi người bị sự quan tâm đến phương tiện ấy thu hút tới mức họ không bao giờ nghĩ đến mục đích. *Thứ hai*, mục đích mà vì nó con người buộc phải phục tùng sự sống vô nghĩa là gì? Một người cần ăn và uống, người khác còn cần nuôi con cháu nữa. Cần phải duy trì sự sống vô nghĩa, không ngừng chết này, cần phải đấu tranh chống lại cái chết khi hoàn toàn không có hy vọng nào đạt tới thắng lợi hoàn toàn trong cuộc chiến, vì cái chết sớm hay muộn cũng sẽ đến. Vòng tròn sinh học, quy luật đánh mất và đổi mới sinh học – đó chính là động lực của toàn bộ sự sống con người, vì nó mà vô số những bánh xe ấy xoay vòng, còn ở bên trong chúng – bản thân con người cùng với những chủ ý, khát vọng, hy vọng của mình.

Sự nô lệ tinh thần ấy, việc bắt ý chí, tư duy và tình cảm phục tùng tính tất yếu không tránh khỏi của quy luật sinh học ấy làm cho chúng ta căm phẫn. Khi nó làm cho sự sống của chúng ta không chịu đựng được, chúng ta muốn khước từ và chấm dứt sự sống; chúng ta cần phải lãng quên sự ô nhục của mình. Tất cả mọi vẻ đẹp của nghệ thuật – thi ca, hội họa, âm nhạc và toàn bộ sự thông thái của triết học đều phục vụ chúng ta trong công việc đó. Lẽ nào tinh thần con người sẽ tìm thấy ở chúng tiếng nói mang tính giải thoát, có thể cứu rỗi con người khỏi cảnh nô lệ nặng nề?

Ca ngợi sự sống vô nghĩa, hay không có đủ sức mạnh để tái tạo nó, nâng con người vượt lên trên nó, nghệ thuật thường trở thành chính sự lừa dối giống như đôi cánh ngay lập tức biến con bọ thành con bướm xinh đẹp. Trong triết học phổ biến nhất ở mọi thời đại, triết học ca ngợi sự sống vô nghĩa, chúng ta cũng không tìm thấy bước thăng tiến tinh thần đích thực, mà chỉ có những di sản về cảnh nô lệ của tinh thần con người.

Mỗi ngày chúng ta đều có thể quan sát thấy sự suy tàn tinh thần ấy dưới hình thức rõ ràng nhất.

Tại sao chúng ta thường cảm thấy căm phẫn sâu sắc và đau đớn tinh thần gay gắt khi nhìn thấy chiếc dương cầm đang vang lên ở trong nhà hàng? Tại sao các chủ đề âm nhạc lại có cảm tưởng là biểu thị rõ nhất sự hèn hạ của con người, còn các nhạc sĩ lại thường tạo ra sự đồng cảm giống như con thú trong vườn thú? Vì sự nô lệ của tinh thần con người thể hiện dưới dạng rõ nhất trong sự chuyển hóa đó của âm nhạc! Nếu quy luật sinh học là tất cả trong cuộc đời, nếu trong cuộc đời không có gì siêu sinh học, thì âm nhạc, nghệ thuật có vai trò gì? Khi đó, nhà hàng là sứ mệnh và vị trí đích thực của nó. Nhưng khi đó, cả vai trò của triết học cũng sẽ bị quy về nhiệm vụ làm gia vị đơn giản cho khẩu vị của con người và sẽ trở nên rất giống với vai trò của nhàn nhã trong lúc ăn sáng.

Thêm vào đó, bữa tiệc cuộc đời ấy của con người là sự khải hoàn của kẻ chiến thắng trong cuộc đấu tranh vì tồn tại. Những dòng máu đã phải tuôn ra vì nó, vì trong vòng tròn tồn tại sinh học, bất kỳ sự sống nào cũng được duy trì nhờ những sự sống khác, bất kỳ chiến thắng nào cũng được đền bù bằng cái chết của người khác và được gắn liền với khẩu hiệu – "đau khổ dành cho kẻ thất bại". Không những sự sống của sinh linh thấp nhất, mà vô số mạng sống của con người đã phải trả giá cho quy luật nghiệt ngã "chiến tranh mọi người chống lại nhau" ngự trị trong thế giới. Trong đời sống của các dân tộc, trong cuộc sống của các thú dữ, tất cả đều phải thích nghi với cuộc đấu tranh vì miếng ăn; mục đích luận đấu tranh vì tồn tại ngự trị tại đây, giống như trong tự nhiên thấp hèn nhất! Việc làm cho cuộc sống cộng đồng của con người phục tùng quy luật thấp hèn của cuộc sống sinh học, việc nâng chủ nghĩa sinh học lên thành nguyên tắc và chuẩn mực quan hệ giữa các dân tộc là một trong những biểu hiện rõ nhất về sự nô lệ của tinh thần con người.

Chúng ta bắt gặp một trong những mâu thuẫn đau đớn nhất giữa khát vọng sống có nghĩa của con người với lực lượng bắt con người phải cam chịu, thống trị trong thế giới vô nghĩa. Niềm tin vào lẽ sống gắn liền trực tiếp với niềm tin vào con người như đại diện cho lẽ sống đó, vào phẩm giá tuyệt đối, thống trị của con người. Chúng ta nhận thấy rằng, *cuộc sống tập thể, nhà nước của con người đã hình thành theo chiều hướng loại bỏ hoàn toàn phẩm giá tuyệt đối ấy*. Một mặt, lời kêu gọi yêu thương tất cả mọi người tự thân họ, còn mặt khác – mọi dân tộc đều được trang bị từ đầu đến chân cho sự thủ tiêu lẫn nhau. Một mặt, nỗ lực của con người nhằm phá tan vòng luẩn quẩn của cuộc đấu tranh vì tồn tại phổ biến, bay bổng cùng với tình yêu tha nhân trong sáng, mặt khác – sự bất lực của nỗ lực ấy: Nhà nước cùng với khẩu hiệu luôn đặt lên trên hết của nó – *tất cả cho chiến tranh*.

Mơ ước về hòa bình thậm chí chỉ của loài người hóa ra là một ảo tưởng lỗi thời. Nói chung không có hòa bình trên thế gian. Cái mà chúng ta gọi là hòa bình, trên thực tế chỉ là sự đình chiến, tệ hơn nữa là *chiến tranh bị che đậy* – trạng thái trong đó tất cả đều phục tùng chiến tranh như mục đích tối hậu và tối cao. Đã không còn thời công nghiệp được coi là "công cụ cho sự thịnh vượng hòa bình". Bây giờ, chúng ta nhận

thấy nó có hai vai trò – *công cụ và kích thích chiến tranh*. Hóa ra chủ nghĩa công nghiệp là hiếu chiến: Chính nó đòi hỏi các cảng mới, các lãnh thổ và các con đường liên lạc mới, do vậy là các cuộc xâm lược mới. Mặt khác, mỗi một thắng lợi của công nghiệp đều tạo ra những công cụ mới cho xâm lược, do vậy, đều sinh ra những cám dỗ mới. Tại sao lại không sử dụng sự "vượt trội về kỹ thuật" của mình để xâm lược quốc gia có công nghiệp kém phát triển hơn!

Một mặt, chiến tranh vì công nghiệp, mặt khác – công nghiệp vì chiến tranh – đó là vòng luẩn quẩn mà sự sống của các dân tộc và các quốc gia xoay trong đó. Đây cũng chính là quá trình tái hiện vòng luẩn quẩn *sinh học* dưới hình thức phức tạp hơn. Tất cả mọi sinh vật đều sống trong trạng thái chiến tranh không ngừng như vậy, đều đấu tranh để sống, và đều sống để đấu tranh. Trong tất cả mọi sinh vật đều có sự chuyển hóa không ngừng của mục đích thành phương tiện và của phương tiện thành mục đích. Trong toàn bộ thế giới, bức tranh về mục đích vĩnh viễn biến mất đều đưa đến tư tưởng về tính hão huyền của mọi mục đích và do vậy, về sự sống vô nghĩa. Nhưng khi chúng ta quay lại với con người, khi chúng ta nhìn thấy trong sự sống của nó chỉ có vô số phương tiện thay thế cho mục đích, thì bức tranh trở nên không những thê lương, mà còn khủng khiếp. Vì thế giới là gì, nếu con người là như vậy, nếu khát vọng của nó vượt lên trên vòng luẩn quẩn của tồn tại sinh học trở nên bất lực! Nếu vậy thì toàn bộ quá trình phát triển, toàn bộ con đường tiến hóa từ thú dữ đến con người – sự đi lên hão huyền. Trong thế giới không có một sự đi lên nào, chỉ có một vòng tròn lặp lại mãi mãi và nhân tính chỉ là *diện mạo* giả dối của thú tính!

Vì chiến tranh trở thành nội dung chung của *toàn bộ* sự sống, nên không có gì trong sự sống còn mang tính trung lập. Sự sống của tinh thần cũng phục tùng chiến tranh giống như sự sống của thể xác. Sáng tạo của tư tưởng, nỗ lực và sự căng thẳng của ý chí, tất cả mọi chiến tích và lòng dũng cảm trong thế giới đều là *công cụ của chiến tranh*, tất cả chúng chỉ cần để các dân tộc có thể làm thịt nhau, do vậy, tất cả chúng chỉ là những sự hoàn thiện mới của quá trình sinh học khởi thủy, quá trình dẫn đến cái chết.

Sự quay về đơn giản với thế giới động vật là không thể đối với con người. Cho dù có giống với con vật đến đâu đi chăng nữa, con người vẫn giữ lại một sự khác biệt cơ bản với con vật – tự do của mình. Nếu con người khoác lên mình cái mặt thú, thì cái mặt ấy là một cái tự nhiên, cần thiết đối với nó! Đó là việc tái hiện con thú trong tự do của con người, là tệ sùng bái thú tính, là việc khẳng định bản nguyên thú vật như một cái gì đó bình thường và cần thiết. Đối với con người thì sự suy thoái ấy xuống lĩnh vực thấp hèn của sự sống là trái ngược với tự nhiên và do vậy là rất khủng khiếp.

Không chỉ có những nỗi khủng khiếp của chiến tranh, mà mọi biểu hiện về sự nô lệ của tinh thần con người, mọi việc bắt tinh thần con người phục tùng cái thấp hèn, đứng dưới nhân tính đều làm lộ diện con thú ở trong con người. Chúng ta đôi khi nhận thấy sự suy tàn đơn giản của tinh thần ở đây; khi đó con người trở thành con thú béo phì; các bộ mặt giống lợn béo phì cho thấy sự chuyển hóa đó. Nhưng cũng còn có cả cái khác. Khi cái mặt chó sói thể hiện rõ ở các đặc điểm của con người, khi con người

nhìn người khác bằng con mắt độc ác của con chim ăn thịt, thì tâm hồn bị hoảng sợ, vì nó dường như cảm nhận trực tiếp thấy bước chuyển của vòng sinh học vô hạn thành vòng lửa ma thuật mờ ám. Tất cả mọi khuyết tật phản tự nhiên đều tạo ra ấn tượng như vậy – từ sự dã man bất nhân thể hiện ở sự gây ra những nỗi đau một cách vô tình, ở sự sỉ nhục nhân tính một cách có chủ ý. Còn có cả những khuyết tật khác tạo ra nỗi khủng khiếp huyền bí; đó là những khuyết tật được nhắc đến trong giáo lễ hay vô hiệu hóa sự phát triển tinh thần dưới hình thức nào đó. Khi chúng ta nhận thấy những sự đểu giả phản tự nhiên của chức sắc tôn giáo, vì việc nhìn thấy con giun trong vườn trở thành thực tại chân thực đối với chúng ta, vì sự vô nghĩa của thế giới ở đây thể hiện trước mắt chúng ta không còn là sự vắng mặt hay sự phủ định mục đích, mà là sự mạt sát hiển nhiên và mang tính thóa mạ đối với nó. Khi tinh thần con người đắm mình vào cái đáy đó – vòng luẩn quẩn của sự vô nghĩa tự khẳng định mình, nó sẽ tự kết thúc.

Khi chúng ta khám phá đến cùng trực giác ấy về sự vô nghĩa của thế giới, một đặc điểm kỳ lạ, kỳ quặc của nó sẽ làm cho chúng ta khủng hoảng. Nó chứng tỏ một điều gì đó hiện diện ở bên ngoài nó, ở bên ngoài sự vô nghĩa; nó chứng tỏ một điều gì đó không bị lôi kéo vào sự vô nghĩa và không bị sự vô nghĩa lôi cuốn. Thế giới là vô nghĩa; *nhưng tôi ý thức được điều đó*, vì ý thức của tôi được giải phóng khỏi sự vô nghĩa ấy. Toàn bộ sự vô nghĩa của vòng luẩn quẩn vô tận này đang hiện ra trước mặt tôi; nhưng vì tôi ý thức được sự vô nghĩa ấy, nên tôi không tham dự vào nó, ý thức của tôi đứng đối diện với nó như *một cái khác nào đó* so với nó. Kẻ *ý thức được* sự vô nghĩa ấy sẽ đứng ở bên ngoài vòng luẩn quẩn. Nếu toàn bộ tư duy của tôi chuyển động nhờ dòng chảy của Heraclitius, thì nó sẽ bốc cháy hoàn toàn trong bánh xe lửa của Ixion; nó không thể tách ra khỏi dòng chảy ấy, phân biệt nó với bản thân và do vậy, ý thức được dòng chảy đó. Để ý thức được sự vô nghĩa, tư duy chúng ta cần phải có được một *điểm tựa nào đó ở bên ngoài nó*.

Không phải lần đầu tiên, mà trong suốt quá trình nghiên cứu, chúng ta tìm thấy điểm tựa tưởng tượng này ở bên trên sự hỗn loạn. Chúng ta đã nhận thấy rằng, trực giác về mục đích vĩnh hằng ở bên trên sự vô nghĩa – của ý thức chân thực và tuyệt đối toàn thống ở bên trên ý thức sai lầm, hữu hạn, thường biến của tôi – chế định bản thân khả năng của nhận thức.

Trước mắt tôi đang diễn ra vô số dãy tri giác, cảm giác và tình cảm không gắn liền với nhau bởi một sợi dây thống nhất nào và thường mâu thuẫn với nhau. Những tri giác này va chạm với nhau và loại bỏ nhau ra khỏi nhãn quan hạn chế của tôi. Do ý thức hạn chế ấy của tôi mà tôi có thể ý thức nhờ chuyển từ một dãy tri giác này sang một dãy tri giác khác theo thời gian nhưng tôi biết rằng, ở đâu đó, ở bên trên những dãy va chạm với nhau và vận động đó, có *chân lý* bất biến *của vạn vật*, trong đó sự *tổng hợp tuyệt đối* mọi nội dung có thể của ý thức được thực hiện; ở đó, tất cả những dãy đang diễn ra, có cảm tưởng là hỗn loạn và phân tán đối với tôi, lại được liên kết thành một chỉnh thể thế giới toàn thống bởi một mối liên hệ chung, tuyệt đối và tất yếu. Đứng trên dòng tri giác thường biến của Heraclite là *ý thức toàn thống và tuyệt*

đối. Đó chính là giả thuyết cần thiết và chỗ dựa cần thiết của toàn bộ quá trình nhận thức. Chỉ thông qua việc vươn lên ý thức toàn thống tuyệt đối ấy, ý thức bao hàm.

8. QUAN NIỆM CỦA BOGDANOV (MALINOVSKY) ALEXANDR ALEXANDROVICH (1873–1928)

Tổ chức có hệ thống của vật chất

1) Các phức hệ có tổ chức

Những thử nghiệm đầu tiên nhằm xác định chính xác tổ chức là gì đã đưa đến tư tưởng về tính hợp mục đích. Khi đó, khái niệm tổ chức tất nhiên chỉ có quan hệ với các thực thể hữu sinh, và một cơ thể riêng biệt được lấy làm xuất phát điểm của nghiên cứu. Cấu tạo hợp mục đích của các bộ phận khác nhau trong cơ thể và mối liên hệ hợp mục đích giữa chúng không những là hiển nhiên, mà khi tiếp tục nghiên cứu, tính chất này của chúng còn thể hiện một cách toàn vẹn và sâu sắc hơn, cho thấy sự hoàn hảo của mình.

Tuy nhiên, sự phát triển của khoa học cho thấy rõ rằng, những mối quan hệ được biểu thị bằng danh từ "hợp mục đích", có thể xuất hiện và phát triển theo con đường hoàn toàn tự nhiên, khi vắng mặt mọi "chủ thể" tự giác đặt ra các mục đích – rằng trong tự nhiên có tính hợp mục đích khách quan. Nó là kết quả của cuộc đấu tranh giữa các hình thức tổ chức trong thế giới, trong đó các hình thức "không hợp mục đích" hay "ít hợp mục đích" bị phá hủy và biến mất, các hình thức "hợp mục đích nhiều hơn" được giữ lại: Quá trình chọn lọc tự nhiên. Bản thân khái niệm hợp mục đích chỉ là ẩn dụ có thể dẫn đến hiểu lầm. Một điều rõ ràng là nó không thích hợp cho định nghĩa khoa học về tính có tổ chức.

Thử nghiệm định nghĩa một cách hình thức tính có tổ chức như sự hài hòa hay như sự phù hợp giữa các bộ phận với nhau và với chỉnh thể cũng không giải quyết được vấn đề; đó chỉ là việc thay thế danh từ "tính có tổ chức" bằng các danh từ đồng nghĩa với nó. Cần phải làm sáng tỏ sự phù hợp hay sự hài hòa đó là gì, nếu không thì không cần phải thay thế một danh từ này bằng danh từ khác.

Các nhà sinh học từ lâu đã coi cơ thể là "chỉnh thể lớn hơn tổng số những bộ phận của mình". Mặc dù, khi sử dụng luận điểm ấy, bản thân họ chắc gì đã coi nó là một định nghĩa chính xác, đặc biệt là do có vẻ ngoài kỳ quặc của nó, song nó vẫn có các đặc điểm xứng đáng được quan tâm đặc biệt. Nó không bao hàm sự sùng bái – đặt ra mục đích của chủ thể và không được quy về sự nói lặp lại bằng những từ giống nhau. Mâu thuẫn về ngoài hay hiện thực của nó với lôgic học hình thức tự thân nó vẫn chưa quyết định được điều gì: Tư tưởng triết học khoa học xác định rõ ý nghĩa hạn chế của lôgic học hình thức.

Luận điểm "Cơ thể là chỉnh thể lớn hơn tổng số các bộ phận của mình" hàm ý nói gì? Nó lớn hơn tổng số đó theo nghĩa hay trên phương diện nào? Tất nhiên, đó là sức sống của nó, sức mạnh của nó trong cuộc đấu tranh với môi trường bao quanh. Trong trạng thái phân tán, các bộ phận của cơ thể phức tạp có sức sống hoặc vô cùng nhỏ hoặc rất nhỏ, do vậy tổng số sức sống của chúng nhỏ hơn rất nhiều sức sống của chỉnh

thể hữu sinh nhưng việc nghiên cứu vấn đề trong các hệ thống phức tạp, như cơ thể, và thông qua những đại lượng khó đo lường, như sức sống, là rất bất tiện: Bắt đầu từ tổ hợp đơn giản hơn thì sẽ tốt hơn.

Ví dụ, đó là sự hợp tác đơn giản. Ngay việc hợp nhất các sức lao động như nhau trong một công việc cơ học nào đó đã có thể làm gia tăng kết quả thực tiễn lớn hơn nhiều so với tổng số các sức lao động ấy.

Việc hợp nhất các tính tích cực có thể làm giảm tổng số thực tiễn của chúng: Điều đó diễn ra khi chúng phản kháng nhau, hoàn toàn vô hiệu hóa nhau. Tóm lại, "phi tổ chức hóa" lẫn nhau nhưng các đại lượng có thể được hợp nhất như thế nào để nó làm tăng tổng số thực tiễn của chúng? Thoạt nhìn, ở đây có một sự sáng tạo nào đó ra từ hư vô.

Trên thực tế, bí ẩn được giải mã một cách đơn giản – chỉ cần hình dung các tính tích cực tổ chức cùng với những sự phản kháng chúng khắc phục. Tại sao hai người dọn vườn lại nhanh hơn không phải hai lần, mà nhiều lần hơn một người? Trả lời cho câu hỏi đó, nhà kinh tế học chỉ ra các nhân tố như: *thứ nhất,* bản thân tính cộng đồng của công việc tác động đến hệ thống thần kinh của người làm việc theo cách gây cảm hứng, khích lệ và qua đó nâng cao cường độ lao động; *thứ hai,* việc hợp nhất hai lực cho phép khắc phục những trở ngại vượt quá khả năng của từng lực riêng biệt, cho phép khắc phục chúng nhanh hơn.

Như vậy, chỉnh thể có tổ chức trên thực tế hóa ra là một cái lớn hơn tổng số đơn giản của các bộ phận, nhưng không phải vì những tính tích cực mới được tạo ra từ hư vô ở trong nó, mà vì những tính tích cực hiện có của nó được hợp nhất một cách thành công hơn so với những sự phản kháng chống lại chúng. Thế giới của chúng ta nói chung là thế giới những sự khác nhau: Chỉ có những sự khác nhau giữa các trạng thái căng thẳng về năng lượng mới bộc lộ ra trong hành động, chỉ có những sự khác nhau ấy mới có ý nghĩa thực tiễn. Những tính tích cực và những sự phản kháng xung đột với nhau ở đâu thì tổng số thực tiễn bộc lộ ra trong những kết quả hiện thực sẽ phụ thuộc vào phương thức kết hợp giữa chúng với nhau ở đó; đối với chỉnh thể thì tổng số này tăng lên ở trên phương diện mà sự hợp nhất bao hàm ít hơn những "mâu thuẫn" một cách cân đối và "hài hòa". Chính điều này có nghĩa là tính có tổ chức cao hơn.

2) *Tính tích cực – sự phản kháng và các loại hình kết hợp giữa chúng*

Như chúng ta thấy, nghiên cứu có tổ chức phân tích như nhau những tính tích cực của con người, cũng như những tính tích cực hay những "năng lượng" khác đặc trưng cho những sinh vật khác, và cuối cùng, những quá trình vô cơ. Khái niệm "tính tích cực nói chung", hay "năng lượng", xét về mặt phát sinh, có cơ sở của mình chính là tính tích cực của con người; nó lần đầu tiên đã trở thành khách thể của tư duy: Các danh từ của ngôn ngữ nguyên thủy, tức là, những khái niệm phát sinh là sự biểu hiện của những hành vi lao động. Chúng ta áp dụng khái niệm "tính tích cực" vào động vật vì hình dung chúng theo khuôn mẫu con người. Tư tưởng "làm việc", sau đó là tư tưởng "năng lượng" chung và trừu tượng hơn được áp dụng vào những hiện tượng tự phát vì trong kinh nghiệm của chúng ta, chúng có tác động mang tính cải biến, phân hủy và tích hợp đến các phức hệ khác nhau giống như những nỗ lực của con người.

Tất nhiên, không nên hiểu điều đó theo nghĩa tính tích cực tự phát được đồng nhất với tính tích cực của chúng ta, như điều này có trong tư duy ngây thơ của người man rợ. Nhận thức khoa học bao giờ cũng quan tâm đến những sự khác biệt sâu sắc giữa hai loại tính tích cực ấy. Song nó vẫn lựa chọn khái niệm "nỗ lực lao động" làm xuất phát điểm để xây dựng khái niệm "năng lượng". Trong tiếng Nga, thuật ngữ "làm việc" mang sắc thái trung gian: Chỉ có con người "lao động", gia súc và máy móc, sức gió làm việc, tức tạo ra những hành vi cơ giới. Năng lượng bao gồm cả công việc cơ giới, mọi quá trình chuyển biến thành nó hay xuất phát từ nó.

Khi tính tích cực định hướng vào các phức hệ nào đó, thì nó tất yếu gặp phải sự phản kháng lớn hay nhỏ. Sự phản kháng được đo bằng tổng số nỗ lực hay tổng số năng lượng phải bỏ ra để khắc phục nó. Nó đem lại cho chúng ta một đặc trưng nào đó của bản thân phức hệ: Nó phụ thuộc vào thành phần của phức hệ, tức các yếu tố cấu thành phức hệ, vào cấu tạo của phức hệ, tức quan hệ qua lại giữa các yếu tố ấy.

Nhưng khái niệm "phản kháng" không phải là một cái gì đó đặc biệt và độc lập. Đây cũng là tính tích cực, nhưng được xem xét từ một góc độ khác – đối lập với tính tích cực khác. Khi hai người đánh nhau, tính tích cực của một người này là sự phản kháng của người khác và ngược lại. Nếu hai đội quân, hai giai cấp chiến đấu với nhau, thì tính tích cực của bên này là sự phản kháng đối với bên kia, vấn đề chỉ là góc độ của người quan sát. Xét từ góc độ của người đi săn hay của người quan sát xem người đi săn là trung tâm của những sự kiện, những nỗ lực của người đi săn là tính tích cực, còn những nỗ lực của mọi con thú là sự phản kháng; nhưng nếu coi con thú là trung tâm mô tả, thì nỗ lực của nó sẽ thể hiện tính tích cực của cơ thể nó. Trước kia đã có quan điểm về sự phản kháng tuyệt đối thụ động, hay "năng lượng" tự thân nó không phải là tính tích cực, mà chống lại tính tích cực. Song tư tưởng này đã bị khoa học đánh đổ. Được thể hiện ở trong "khối lượng", năng lượng của vật chất hóa ra lại biểu hiện năng lượng tập trung ở trong nó, mà chính là năng lượng điện tử; các nguyên tử "có sức ỳ" bây giờ được xem là lĩnh vực diễn tả những quá trình tích cực nhất của vũ trụ. Như vậy, các phạm trù "tính tích cực – sự phản kháng" không những hoàn toàn mang tính tương đối mà còn chuyển hóa lẫn nhau: bất kỳ tính tích cực nào cũng là sự phản kháng đối với những tính tích cực khác mà nó đứng đối lập, cũng như ngược lại.

Với nghĩa đó thì một lần nữa lại không có những sự khác biệt mang tính nguyên tắc giữa hữu sinh và vô sinh, tự giác và tự phát,... ở trong tự nhiên; những yếu tố của bất kỳ tổ chức nào, của bất kỳ phức hệ nào được nghiên cứu từ góc độ tổ chức đều được quy về những tính tích cực – những sự phản kháng.

Bản thân khái niệm "yếu tố" là hoàn toàn mang tính tương đối và có điều kiện đối với khoa học tổ chức: Đây đơn giản là các bộ phận mà phù hợp với các nhiệm vụ nghiên cứu, cần phải phân chia khách thể ra thành; chúng có thể là lớn hay nhỏ tùy ý, có thể phân chia hay không thể phân chia tiếp – không nên đặt ra một khuôn khổ nào cho sự phân tích ở đây. Những yếu tố của các hệ thống thiên thể cần phải là mặt trời và những khối vân tinh khổng lồ; những yếu tố của xã hội – các xí nghiệp hay những con người riêng biệt; những yếu tố của cơ thể – những tế bào, những yếu tố của vật

thể – phân tử, hay nguyên tử, hay điện tử, tùy thuộc vào nhiệm vụ được đặt ra; những yếu tố của hệ thống lý luận – các ý niệm, các khái niệm; những yếu tố của liên tưởng tâm lý – biểu tượng, xung lượng,... Chỉ khi quá trình nghiên cứu, bất kỳ yếu tố nào trong số đó đòi hỏi được phân tích tiếp theo, thì nó bắt đầu được xem xét với tư cách là một phức hệ, tức là một sự kết hợp, hợp nhất giữa những yếu tố nào đó,...

Bất kỳ sự phân chia nào ra thành những yếu tố, được thực hiện trên thực tế hay chỉ trong tư duy, tất nhiên đều là sự tổ chức hóa. Nó được tiến hành để làm giảm bớt sự phản kháng của các sự vật chống lại những nỗ lực thực tiễn hay nhận thức của chúng ta, những nỗ lực mà sau đó chúng ta sử dụng nhằm tổ chức những yếu tố thành sự kết hợp mới, mong muốn đối với chúng ta. *Chỉnh thể phi tổ chức hóa thực tế nhỏ hơn tổng số những bộ phận của mình*, định nghĩa này tự nó được rút ra từ định nghĩa trước.

Về ví dụ trong lĩnh vực hợp tác, chúng tôi đã nhắc lại rằng, sức sản xuất chung của hai người hợp tác sẽ nhỏ hơn tổng các sức sản xuất riêng biệt của họ. Đây chính là trường hợp phi tổ chức hóa: Hai công nhân không giúp đỡ, mà cản trở lẫn nhau. Trong một sự kết hợp nào đó, các sức lực có thể hoàn toàn bị vô hiệu hóa, ví dụ: Khi chúng kéo một sợi dây về hai hướng đối lập, khi đó một cú hích của đứa bé cũng sẽ làm cho toàn bộ hệ thống ấy vận động.

Cần phải nhận thấy rằng, trong tự nhiên không có tính có tổ chức lý tưởng, hoàn toàn: Tính vô tổ chức bao giờ cũng hiện diện ở trong đó. Ví dụ, thậm chí sự hợp tác được tổ chức tốt nhất cũng không thể được giải phóng khỏi mọi sai sót và trục trặc nội tại, tối thiểu, cỗ máy được thiết kế tốt nhất cũng không được giải phóng khỏi những ma sát tai hại,... Đôi khi trong cùng một hệ thống, chúng ta có thể nhận thấy tất cả mọi thang bậc quá độ – từ tính có tổ chức cao nhất đến tính vô tổ chức sâu sắc nhất.

Chúng ta có thể phân biệt các hệ thống có tổ chức, vô tổ chức và trung tính. Khái niệm "vô tổ chức", cũng như "có tổ chức" đã được làm sáng tỏ nhưng cần phải hiểu hệ thống "trung tính" như thế nào? Nếu trong nó không có sự tăng cường lẫn nhau, sự làm suy giảm tính tích cực của nhau, thì cần phải thừa nhận rằng, trong chúng không có sự tương tác nào giữa các yếu tố. Quan điểm như vậy sẽ mâu thuẫn với tất cả mọi nguyên lý của thế giới quan khoa học hiện đại, đối với nó thì vạn vật đều liên hệ, có ảnh hưởng, có tác động lẫn nhau.

Sau đó có thể giả định rằng, trong hệ thống trung tính, sự tương tác giữa các yếu tố là không đáng kể đối với phương thức lĩnh hội và đo lường của chúng ta. Ví dụ, theo định luật hấp dẫn, trọng lượng của tải khoai tây không tuyệt đối bằng tổng trọng lượng của từng củ khoai tây và của cái tải: Sự hút nhau giữa chúng tùy thuộc vào khoảng cách giữa chúng làm thay đổi tổng số đó; nhưng sự khác biệt là không nắm bắt được đối với công nghệ hiện nay của chúng ta.

Tuy nhiên, quan điểm như vậy hoàn toàn không phản ánh được toàn bộ vấn đề; nó không bao giờ được áp dụng. Sự cân bằng giữa tác động có tính tổ chức hóa và tác động có tính vô tổ chức hóa đem lại mối liên hệ trung tính của hệ thống. Tư tưởng về trạng thái cân bằng động này được áp dụng vào tất cả mọi khoa học chính xác: Ở đâu

không có những biến đổi hữu hình, thì ở đó thừa nhận sự hiện diện của hai xu hướng như nhau và đối lập, che đậy lẫn nhau. Ví dụ, việc duy trì cơ thể sống là kết quả quân bình đồng hóa với dị hóa trong trao đổi vật chất và năng lượng; việc duy trì hình dạng dòng nước – kết quả quân bình lượng nước đến và nước đi,...

3) *Tính tương đối của các khái niệm tổ chức*

Việc nghiên cứu các hệ thống khác nhau đưa đến kết luận rằng, đồng tương tác luận vẫn giữ lại một nguyên lý khác của các khoa học chính xác: tư tưởng về tính tương đối. Hệ thống có tổ chức không phải là như vậy nói chung, một cách phổ biến, mà chỉ trong quan hệ với các tính tích cực, các sự phản kháng, các năng lượng nhất định nào đó; còn trong quan hệ với các tính tích cực, các sự phản kháng và các năng lượng khác, nó có thể là hệ thống vô tổ chức, còn đối với số thứ ba – hệ thống trung tính.

Hệ thống cấu thành từ tổng thể công nhân viên của một xí nghiệp nào đó là hệ thống có tổ chức cao so với tiến trình kỹ thuật nhưng nếu họ giữ các định hướng khác nhau trong vấn đề bảo vệ lợi ích và các quyền của mình, thì hệ thống này lại rất là vô tổ chức trong thực tiễn chính trị và kinh tế. Cuối cùng, trong lĩnh vực tiêu dùng, hệ thống này dường như mang tính chất trung tính; sự ảnh hưởng lẫn nhau ở đây là không đáng kể, kết quả của chúng – đại lượng khó nắm bắt được. Cỗ máy là một hệ thống có tổ chức xét từ góc độ các chức năng chuyên ngành của nó hay những sự phản kháng của vật chất mà nó hướng vào, nhưng lại là hệ thống trung tính, hoặc vô tổ chức trong quan hệ với mọi lực khác.

Trong các khoa học sinh học và xã hội, khái niệm "tổ chức" thường được sử dụng theo một nghĩa bất định – tuyệt đối nào đó, như là "tổ chức nói chung". Khi đó, bản thân khái niệm này thường được đánh tráo bằng các khái niệm khác hoàn toàn không trùng hợp với nó: Khi nói đến thực vật, động vật, tập thể có tổ chức cao hay thấp, người ta hàm ý nói đến sự phức tạp và sự phân hóa các bộ phận của chúng. Rõ ràng là có thể có các hệ thống rất phức tạp, cùng với những bộ phận được phân hóa cao, song đồng thời lại là các hệ thống rất vô tổ chức. Vậy tại sao "tính có tổ chức nói chung" lại tương đối như vậy?

Nó mang tính tương đối là do ảnh hưởng thông thường của môi trường – những tính tích cực và những sự phản kháng của môi trường. Môi trường này được hàm ý nói đến, mặc dù là một cách tự phát, trong những cách diễn đạt tương tự, hơn nữa là được lĩnh hội như một điều hiển nhiên và như nhau đối với mọi sinh vật – tiền đề cần được ý thức và trình bày là đủ để nhận thấy tính không đáng tin cậy của nó. Có tổ chức cao được thừa nhận là cơ thể hay hệ thống có khả năng khắc phục vô số những tính tích cực – sự phản kháng khác nhau của môi trường quen thuộc. Sự nghiên cứu chính xác trong nhiều trường hợp cần phải phân chia tính vô tổ chức bất định đó ra thành các hình thức đặc biệt, xác định, có quan hệ với một tính tích cực hay một sự phản kháng nào đó.

Việc nghiên cứu các hình thức và các phương pháp tổ chức cần phải tính đến một tính tương đối khác. Lịch sử cho thấy rằng, trong phát triển của loài người, cùng với sự biến đổi của bản chất xã hội của nó, của việc tổ chức thực tiễn và tư duy của nó, thì tổ chức của toàn bộ vũ trụ và những hệ thống riêng biệt của nó cũng biến đổi. Vào

thời đại sinh hoạt gia trưởng nguyên thủy, tất cả mọi đối tượng của thế giới hữu cơ và thế giới vô cơ đều được gán ghép cho tính có tổ chức cao thể hiện ở khái niệm "linh hồn". Rất lâu sau đó, thế giới thiên thể vẫn còn được quan niệm như một hệ thống được tổ chức một cách có kế hoạch, và bản thân các thiên thể – các sinh thể có quyền lực. Sau đó, người ta không còn nhận thấy tính có tổ chức ở bên ngoài những hiện tượng của sự sống; Descartes phủ định "linh hồn" và tâm thần ở động vật. Bây giờ, ngược lại, người ta lại nhận thấy tính có tổ chức ở trong các quá trình kết tinh; sau khi đem lại nhiều hơn tính chính xác và rõ ràng nhiều hơn cho khái niệm này, chúng ta buộc phải thừa nhận nó là một khái niệm phổ biến.

Những sự khác biệt tương tự cũng tồn tại cả trong khuôn khổ của một thời đại.

Tính tương đối về mặt lịch sử xã hội của khái niệm "tổ chức" là như vậy.

9. QUAN NIỆM CỦA ASKOLDOV (ALEXEEV) SERGEY ALEXSEEVICH (1870–1945)

Khái niệm "thời gian"

Tư tưởng triết học từ xa xưa đã cố gắng thoát ra khỏi thời gian, khắc phục nó về mặt lý luận. Chúng ta bắt gặp sự khắc phục như vậy ngay trong triết học Parmenide, mặc dù không phải bằng các thuật ngữ và khái niệm hiện đại. Tồn tại thống nhất và bất biến của ông chính là tồn tại nằm ngoài thời gian. Sự khắc phục này được thực hiện trong lịch sử do có những nguyên cớ khác nhau và nhằm những mục đích khác nhau. Cơ sở của nó lúc là các học thuyết bản thể luận về các hình thức tối cao của tồn tại không phục tùng quy luật biến đổi chung, lúc là những quan niệm nhận thức luận về thời gian như hình thức thuần túy nhận thức và chủ quan theo nghĩa đó của kinh nghiệm, lúc thì là những suy ngẫm thần học về bản chất của Chúa. Đặc trưng cho triết học cận đại là việc đặt ra vấn đề này nhân có vấn đề về tự do ý chí.

Đặc điểm nổi bật của tất cả những thử nghiệm ấy là cách tiếp cận thuần túy phủ định với khái niệm được coi là chiếc chìa khóa để giải quyết những trở ngại nhận thức luận và bản thể luận khác. Trên thực tế, lối thoát ra khỏi giới hạn của thời gian được thực hiện bằng việc phủ định đơn giản ý nghĩa của thời gian đối với một lĩnh vực nào đó của tồn tại. Các thuật ngữ "nằm ngoài thời gian", "phi thời gian", "siêu thời gian" được tạo ra mà hoàn toàn không quan tâm đến việc vạch ra nội dung và ý nghĩa của tồn tại nằm ngoài thời gian đó.

Người ta ít quan tâm đến việc các tiếp tố của thời gian hoàn toàn không làm sáng tỏ là khái niệm này cần được giải thích rõ cả về nội dung tích cực của mình, vì dưới mọi hình thức đặt ra vấn đề này, tồn tại "phi thời gian" và "siêu thời gian" không bị tách biệt khỏi tồn tại của một cái có thời gian bởi một hàng rào không bước qua được nào đó. Ngược lại, như điều này thể hiện đặc biệt rõ trong vấn đề tự do, cái phi thời gian và cái có thời gian hòa thành một thể thống nhất về mặt bản thể theo một nghĩa nào đó, giống như tính chất siêu nghiệm và tính chất kinh nghiệm ở Kant. Nếu điều đó là như vậy, thì rõ ràng là phương diện quan trọng nhất của vấn đề – việc làm sáng tỏ mối

quan hệ giữa cái "phi thời gian" hay "siêu thời gian" với cái thời gian, nguyên nhân bắt nguồn của hai modus tồn tại đối lập từ cùng một tồn tại.

Vấn đề này vẫn bị bỏ ngỏ trong những trường hợp điển hình nhất. Cách tiếp cận phủ định đặc trưng dường như cho toàn bộ lịch sử của vấn đề này vẫn là sai lầm cơ bản đối với đề tài chúng ta lựa chọn. Điều đó cũng quy định bản thân việc triển khai đề tài của chúng tôi. Tính phương pháp và hợp lý của sự phát triển như vậy hoàn toàn không nằm trong nhiệm vụ của chúng tôi. Đề tài về thời gian là một trong những đề tài phổ biến nhất của triết học do nó có liên hệ mật thiết với những đề tài cơ bản khác. Trong một số bộ phận của mình, nó đã được triển khai trong các hệ thống và các hợp tuyển khác nhau. Thời gian ít nhất cũng đã được trình bày và làm sáng tỏ đầy đủ trên các phương diện tâm lý học và nhận thức luận khác nhau. Chính vì vậy mà chúng tôi ít quan tâm đến bản thân thời gian như một thực tại kinh nghiệm, mà chủ yếu quan tâm đến việc làm sáng tỏ cái siêu nghiệm thường được biểu thị không rõ ràng bằng các khái niệm mang tính phủ định đối với thời gian.

Trả lời cho câu hỏi thời gian là gì? Cũng có nghĩa là trả lời cho câu hỏi biến đổi là gì?

Biến đổi trong mọi trường hợp đều cấu thành cội nguồn hay bản chất của thời gian, nó chỉ bị làm cho trở nên phức tạp bởi những tình tiết bổ sung khác nhau nhằm trả lời cho câu hỏi biến đổi đó diễn ra như thế nào. Có thể xác định biến đổi là sự thống nhất của cái đang biến mất, cái đang hiện hữu và cái đang xuất hiện. Nói cách khác, biến đổi là sự thống nhất của quá khứ, hiện tại và tương lai. Thời gian và biến đổi không liên hệ với nhau, mà đơn giản là một, chỉ được biểu thị theo các danh từ khác nhau và trên các phương diện khác nhau của tư duy. Mọi suy luận về thời gian và phi thời gian đều cần phải lưu ý tới luận điểm sau đây: "Nếu không có thời gian thì cũng không có biến đổi, nếu không có biến đổi thì cũng không có thời gian". Chính tính ba mặt của thời gian và của tất cả mọi biến đổi làm bộc lộ một đặc điểm nữa của thời gian, mà chính là sự thống nhất xuyên suốt nó của tồn tại đang biến đổi. Chỉ có thể nói về tồn tại trong trường hợp các vòng khâu của biến đổi được hợp nhất theo một cách nào đó. Chính sự hợp nhất này là không hình dung và suy xét được một cách nào khác như ở trong ý thức và thông qua ý thức. Lĩnh vực những biến đổi vật chất, nếu gạt ý thức của chủ thể khỏi nó, về thực chất, sẽ đánh mất tính thường biến của mình.

Cái cây, hòn đá, tấm kim loại, phân tử, nguyên tử,... khái niệm chỉ ở trong nội dung bên ngoài về tính vật chất của mình và ở bên ngoài ý thức quan sát chúng, chỉ có thể được hiểu là sự đứng cạnh nhau ở bên ngoài của những vòng khâu khác. Đối với mỗi vòng khâu đó thì vòng khâu trước và vòng khâu sau không thể có ý nghĩa của quá khứ và tương lai, vì chỉ có thể nói về quá khứ khi nó được giữ lại theo một cách nào đó cho hiện tại, còn nói về tương lai khi nó được báo trước dù là dưới dạng một khả năng không đáng tin cậy nào đó. Chỉ có ý thức sống hay sự sống nói chung có được sức mạnh giữ lại hay báo trước đó. Chính sự biến đổi trong cái vô cơ chết chỉ được đem lại cho cái nhìn của sự sống về cái chết. Hãy xem xét cái nhìn này, và trong cái chết chỉ còn lại sự đứng cạnh nhau của những vòng khâu tĩnh, trong đó không có quá khứ, hiện tại và tương lai, vì cần phải ý thức chúng. Nằm ở bên ngoài ý thức, những

danh từ đó trở nên hoàn toàn vô nghĩa. Như vậy, biến đổi, hay cũng như vậy, thời gian, trước hết là tài sản của tâm thần. Nội dung của nó trước hết mang tính tâm lý. Tất cả những nghĩa khác của thời gian đều vay mượn nghĩa của mình chính từ nghĩa tâm lý đó. Tuy nhiên, cần phải phân biệt thời gian tâm lý với thời gian bản thể. Thời gian tâm lý có tính cá thể và tính chủ quan của mình và với nghĩa đó, nó có tính tương đối. Chúng thể hiện ở chỗ phạm vi của hiện tại là không giống nhau không những ở những người khác nhau, mà thậm chí còn ở một người trong những điều kiện tâm lý khác nhau, ở chỗ tốc độ chảy của thời gian được trải nghiệm theo các cách khác nhau. Song thời gian tâm lý cũng có một nội dung khách quan chung. Nó thể hiện ở chỗ, *thứ nhất,* thời gian nào cũng là thời gian đối với mọi người và được cấu thành từ ba thời gian, *thứ hai,* hiện tại trùng hợp ở khâu trung tâm đối với mọi người, tức là có một cái "bây giờ" chung đối với mọi người, tính nhất nghĩa của nó có thể được xác định một cách khách quan trong một khuôn khổ không gian nhất định, được xem xét và trình bày cùng với một căn cứ đầy đủ đối với toàn bộ thế giới. Chúng ta sẽ nói đến cái "bây giờ" chung thế giới đó ở phần sau. Ở đây, chúng ta chỉ xác định nghĩa của khái niệm "thời gian" cần được lý giải về mặt triết học. Đây tất nhiên là thời gian, hay cũng như vậy, là biến đổi được ý thức. Đây là thời gian tâm lý về nội dung, nhưng được hiểu theo nghĩa chung thế giới, tức là thông qua những đặc điểm chung đối với mọi hình thái ý thức. Chính với nghĩa này thì đặc điểm của thời gian chính là đặc điểm của bất kỳ ý thức nào, tức là một sự thống nhất nào đó. Tất nhiên là thời gian, cũng như không gian, là tính đa dạng độc đáo và tính phân tán của tồn tại nhưng khác với thời gian, không gian là sự phân tán tuyệt đối, còn thời gian là sự phân tán tương đối. Trong thời gian, quá khứ, hiện tại và tương lai bao giờ cũng được khắc phục trong tính phân tán của mình nhờ cái hiện hữu tham gia một cách nào đó vào mọi sự biến đổi sống động. Chỉ có một hình thức biến đổi thể hiện là sự phân tán tuyệt đối, mà chính là vận động. Điều đó là như vậy chính vì vận động là hình thức biến đổi được lĩnh hội không phải ở bên trong bản thân thực tại đang biến đổi, mà từ bên ngoài, từ phía người quan sát bên ngoài, và được lĩnh hội một cách bên ngoài, thông qua cảm giác bên ngoài về quảng tính. Vận động là hình thức của thời gian, được chúng ta hình dung trong môi trường không gian xa lạ, là thời gian được phiên dịch sang ngôn ngữ không gian. Nếu sự phiên dịch này có các căn cứ vững chắc từ phía kỹ thuật sinh hoạt và khoa học, vì chỉ có thể đo lường chính xác thông qua hình thức này của thời gian, thì việc thay thế thời gian một cách hoàn toàn có điều kiện này cho thời gian không được phép có ảnh hưởng đến quan niệm triết học về thời gian. Cần phải phân biệt nghiêm ngặt thời gian vật lý với thời gian bản thể, tức biến đổi của tồn tại. Thời gian vật lý là gì? Đây là vận động được đo bằng vận động. "Cái được đo" có nghĩa là cái được phân tán và phân chia trong môi trường không gian xa lạ, vì chỉ có thể đo được không gian. Thời gian, tức là biến đổi, là bản thân tồn tại. Nhưng không gian và quảng tính không phải là bản thân tồn tại, thậm chí không phải là thuộc tính của nó, mà chỉ là sự phản ánh bên ngoài của một dạng tồn tại nào đó (vật chất cảm tính) trong ý thức. Từ đó cần phải nhận thấy rõ sự khác biệt lớn giữa nội dung triết học và nội dung vật lý học của khái

niệm thời gian. Tiếc thay, người ta thường không nhận thấy sự khác biệt này, bất chấp thực chất và những hệ quả của việc đánh tráo thời gian bản thể bằng thời gian vật lý đã được Bergson giải thích rõ.

10. QUAN NIỆM CỦA WHITEHEAD ALFRED NORTH (1861–1947)

Thực tại như quá trình

Tôi hiểu chất hay vật chất là tất cả những gì có thuộc tính đơn giản là chiếm giữ một vị trí xác định. Tồn tại ở một vị trí xác định được hiểu là một đặc trưng cơ bản có quan hệ như nhau với không gian và thời gian.

Thuộc tính chung của không gian và của thời gian thể hiện ở chỗ, có thể nói về chất như về cái nằm ở đây trong không gian và ở đây trong thời gian, hay nằm ở đây trong không – thời gian theo nghĩa hoàn toàn xác định, không đòi hỏi phải liên hệ với các khoảng không – thời gian khác để được thấu hiểu. Một điều rất thú vị là thuộc tính nằm ở đâu đó bộc lộ ra chính khi chúng ta xem xét một lĩnh vực không – thời gian nào đó từ góc độ tính chế định tuyệt đối hay tương đối của nó.

Tự nhiên là cấu trúc của những quá trình đang diễn ra. Thực tại là quá trình. Không nên hỏi là màu đỏ có thực tại hay không. Màu đỏ là thành phần của quá trình hiện thực hóa. Các thực tại tự nhiên thực chất là những sự xâm chiếm diễn ra trong tự nhiên, tức là những sự kiện ở trong tự nhiên.

Thay cho Thượng đế – động cơ đầu tiên của Aristotes, chúng tôi đề ra Thượng đế đóng vai trò nguyên tắc cụ thể hóa. Lập trường như vậy chỉ có thể được chứng minh khi thảo luận những kết luận chung về các hiện tượng hiện thực, nói cách khác, về các quá trình hiện thực hóa chúng.

Chúng ta nhận thức hiện thực thông qua quan hệ cơ bản của nó với khả năng vô tận. Những khách thể vĩnh hằng đem lại cho các hiện tượng của hiện thực những cấu trúc có phân cấp, được đưa vào hay bị loại bỏ khi hình thành mỗi một loại cụ thể hóa. Một quan điểm khác về bản thân chân lý này thể hiện ở chỗ, mỗi một hiện tượng của hiện thực đều là sự hạn chế khả năng và nhờ sự hạn chế ấy thì sẽ xuất hiện một giá trị đặc thù của sự thống nhất các vật đã hình thành. Như vậy, chúng ta có thể chỉ ra một hiện tượng riêng có thể được biểu thị thông qua các thuật ngữ về khả năng như thế nào và khả năng được biểu thị thông qua các thuật ngữ về hiện tượng riêng của hiện thực như thế nào nhưng không có những hiện tượng riêng, nếu lý giải chúng như một cái biệt lập. Tính thực tại hoàn toàn là tính đồng tồn tại, cho dù đó là của những khách thể vĩnh hằng bị tách biệt khỏi nhau hay là của mọi hiện tượng trong hiện thực.

Quan điểm chung về sự hiện thực như quá trình có kết quả là sự thống nhất của kinh nghiệm, đòi hỏi phải phân chia sự kiện ra thành: 1) Tính tích cực của thực thể, 2) Những tiềm năng được chế định để tổng hợp, 3) Kết quả tổng hợp đạt được. Sự thống nhất của mọi hiện tượng hiện thực không cho phép phân tích tính tích cực của thực thể thông qua những bản chất độc lập. Mỗi một tính tích cực cá thể đều không phải cái gì khác như là phương thức cho phép tính tích cực chung được cá thể hóa ở trong những điều kiện hiện tồn. Tham gia vào tổng hợp, sự thấu niệm cũng là một trong những đặc

trưng của hoạt động tổng hợp. Hoạt động chung này không phải là bản chất theo nghĩa chúng ta gán ghép cho thuật ngữ ấy khi áp dụng nó vào những hiện tượng và những khách thể vĩnh hằng. Đây là tính quy định siêu hình chung, là cơ sở của mọi hiện tượng, của mỗi hiện tượng dưới dạng thức đặc thù. Không có gì để có thể so sánh với nó; nó giống như thực thể vô hạn của Spinoza. Các đặc tính của nó là khả năng cá thể hóa thông qua vô số dạng thức và là lĩnh vực những khách thể vĩnh hằng được tổng hợp theo các phương thức khác nhau thông qua các dạng thức ấy. Như vậy, khả năng vĩnh hằng và sự phân hóa dạng thức thông qua tính đa dạng cá biệt là các đặc tính của một thực thể. Trên thực tế, mỗi một yếu tố chung của tình huống siêu hình đều là đặc tính của hoạt động ấy của thực thể.

Có hai biến thể của quá trình – vĩ mô và vi mô. Quá trình vĩ mô – đó là bước chuyển từ thực tại đã đạt được sang thực tại sẽ đạt được; quá trình vi mô là sự chuyển hóa của những điều kiện đơn giản thực tại thành một thực tại xác định. Quá trình thứ nhất có ảnh hưởng đến bước chuyển từ "cái thực tại" sang cái đơn giản "thực tại"; quá trình sau có ảnh hưởng đến sự đi từ cái thực tại đến cái hiện tại. Quá trình thứ nhất là quá trình tác động, quá trình thứ hai – quá trình có mục đích. Tương lai đơn giản thực tại khi chưa là hiện tại. Đồng thời quá khứ là mối liên hệ giữa các cái hiện tại. Các cái hiện tại được kiến tạo ở trong những giai đoạn phát sinh thực tại của mình. Hiện tại là tính trực tiếp của quá trình mục đích, nhờ đó thực tại trở thành hiện tại. Quá trình thứ nhất đem lại những điều kiện quy định việc đạt tới, trong khi quá trình thứ hai đem lại những mục đích đạt được ở hiện tại. Khái niệm "cơ thể" có liên hệ hai mặt với khái niệm "quá trình". Tổ hợp những sự vật hiện tại là cơ thể, nhưng cơ thể này hoàn toàn không đứng im. Trong quá trình tạo ra cái mới, nó không bao giờ kết thúc. Do đó việc mở rộng thế giới những sự vật hiện tại là ý nghĩa đầu tiên của "quá trình"; bản thân thế giới ở bất kỳ giai đoạn mở rộng của mình nào cũng là ý nghĩa đầu tiên của "cơ thể". Với nghĩa đó thì bất kỳ cơ thể nào cũng là một khâu liên kết.

Trước hết mỗi bản chất hiện tại tự thân nó chỉ có thể được mô tả như một quá trình hữu cơ. Trong thế giới vi mô, nó lặp lại cái là vũ trụ trong thế giới vĩ mô. Đây là quá trình diễn ra từ giai đoạn này đến giai đoạn khác; khi đó mỗi một giai đoạn đều trở thành căn cứ hiện thực cho kẻ kế thừa mình để kết thúc sự vật cụ thể. Bất kỳ bản chất hiện tại nào cũng mang trong cấu trúc của mình các "nguyên nhân" của trạng thái hiện tại của nó. Những "nguyên nhân" ấy là những bản chất hiện tại khác, được phóng chiếu cho nó.

"Khách thể" – đó là yếu tố siêu việt, đặc trưng cho *tính quy định* mà "kinh nghiệm" của chúng ta cần phải phù hợp với nó. Với nghĩa đó thì tương lai có tính thực tại *khách quan* ở hiện tại, chứ không có tính thực tại *hình thức*. Vì cấu trúc của hiện tại trực tiếp, đích thực đã bao hàm việc hiện tại sẽ được tương lai khắc phục. Cũng như các trạng thái mà tương lai cần phải phù hợp với nó, là thực sự mang tính khách quan ở trong hiện tại trực tiếp.

Như vậy, bất kỳ bản chất hiện tại nào, thậm chí bất chấp tính toàn vẹn của nó theo nghĩa quá trình vi mô, vẫn không toàn vẹn do sự tham gia một cách khách quan của

nó vào quá trình vĩ mô. Nó thực sự lĩnh hội tương lai, tương lai này cần phải trở thành hiện tại, mặc dù tính hiện tại hoàn tất của tương lai như vậy là vô định. Theo nghĩa đó, mỗi một sự kiện hiện tại đều lĩnh hội sự bất tử khách quan riêng của mình.

Tuy nhiên, thậm chí xét từ góc độ các khoa học chuyên ngành, các hệ thống triết học cùng với kỳ vọng nắm bắt đầy đủ thế giới của chúng vẫn không phải là vô bổ. Chính ở trong đó, tinh thần con người phát triển các trực giác sâu sắc nhất của mình. Các hệ thống như vậy đem lại sự sống và sự phát triển cho các ý niệm trừu tượng. Nếu như không có việc hệ thống hóa chúng, thì các ý niệm như vậy sẽ bùng nổ vào thời điểm phản tư, sau đó sẽ tắt ngấm và bị lãng quên. Chỉ có thể xác định lĩnh vực trực giác thông qua việc so sánh nó với các khái niệm có cùng cấp độ phổ biến. Thậm chí những cuộc tranh luận giữa các hệ thống triết học cạnh tranh với nhau cũng là một nhân tố quan trọng của tiến bộ. Lịch sử tư tưởng châu Âu cho tới nay vẫn bị mắc phải một sai lầm không tránh khỏi mà có thể gọi là sai lầm giáo điều. Sai lầm này thể hiện ở sự tin tưởng rằng, chúng ta có khả năng xây dựng các khái niệm có thể được xác định chính xác nhờ tổ hợp những mối quan hệ qua lại cần thiết để minh họa chúng ở trong thế giới thực tại. Chúng ta có khả năng mô tả thế giới hay không? Loại trừ các khái niệm đơn giản nhất của số học, các ý niệm rõ ràng và dễ hiểu nhất của chúng ta vẫn mắc phải một tính vô định nào đó. Quan niệm đúng về các phương pháp phát triển trí tuệ đòi hỏi phải nhắc đến đặc điểm nổi bật này của tư duy chúng ta. Được sử dụng trong mỗi một lĩnh vực chuyên môn, các khái niệm đòi hỏi phải được làm sáng tỏ một cách toàn diện. Chúng cần được phân tích một cách có phê phán từ góc độ tính tương dung của chúng với một lĩnh vực cụ thể, từ góc độ các lĩnh vực khác và từ góc độ triết học rộng nhất. Vào thời Trung cổ ở châu Âu, các nhà thần học đã mắc phải sai lầm giáo điều lớn nhất. Trong suốt ba thế kỷ Trung cổ hậu kỳ, ảnh hưởng tai hại của họ đã chuyển sang các nhà khoa học. Chúng ta muốn hiểu tư duy con người dần dần đã xác định các ý niệm quen thuộc của mình như thế nào. Quá trình này ngày càng tiến tới, không bao giờ kết thúc. Chúng ta không thể tạo ra một hệ thống những khái quát có luận cứ hoàn hảo, đem lại cho chúng ta siêu hình học toàn vẹn. Tuy nhiên, chúng ta có khả năng tạo ra các hệ thống riêng biệt đa dạng. Tính tương dung của các ý niệm trong khuôn khổ một hệ thống như vậy chứng tỏ lĩnh vực áp dụng được và trình độ phát triển của các khái niệm cơ bản của hệ thống tư duy ấy. Hệt như vậy, chính những xung đột giữa hai hệ thống và thành công của mỗi một trong chúng với tư cách một phương thức nhận thức đặc biệt cảnh báo chúng ta về giới hạn áp dụng được của các ý niệm trực giác của chúng ta. Giới hạn ẩn náu này cấu thành đối tượng nghiên cứu của triết học.

Khoa học và triết học giúp đỡ lẫn nhau. Nhiệm vụ của triết học hợp nhất các ý niệm được minh họa thông qua những sự kiện cụ thể của thế giới thực tại. Nó cố gắng tìm ra những sự khái quát đặc trưng cho toàn bộ thế giới sự kiện, do vậy bất kỳ sự kiện nào không được nắm bắt trong những khái quát ấy, sẽ không còn là thực tại nữa. Tuy nhiên, khoa học sử dụng những sự trừu tượng hóa và thỏa mãn với sự hiểu biết về một số phương diện cơ bản của sự kiện toàn vẹn. Khoa học và triết học phê phán lẫn nhau và cung cấp dữ liệu để tưởng tượng sáng tạo. Hệ thống triết học cần phải cung

cấp sự lý giải sự kiện cụ thể mà khoa học đã trừu tượng hóa. Các khoa học chuyên ngành cần phải tìm ra các nguyên tắc của mình ở trong những sự kiện cụ thể do hệ thống triết học cung cấp. Lịch sử tư duy là lịch sử những sai lầm và những thành công trong hoạt động chung ấy.

Xã hội thể hiện là một sự hợp nhất "minh họa" cho một kiểu trật tự xã hội hay "tham gia" vào nó. Khái niệm "trật tự xã hội" có thể được xác định như sau: Sự hợp nhất có "trật tự xã hội", nếu: 1) Có một yếu tố hình thức chung nào đó thể hiện ở trong tính quy định của mỗi một bản chất thực tại tham gia vào sự hợp nhất; 2) Yếu tố hình thức chung đó thể hiện ở mỗi thành viên của sự hợp nhất nhờ những điều kiện được áp đặt cho nó bởi năng lực nắm bắt của một số thành viên khác, và 3) Những sự nắm bắt ấy đề ra điều kiện tái hiện do bao hàm trong mình những cảm xúc tích cực chứa đựng hình thức chung ấy. Sự hợp nhất như vậy được gọi là "xã hội", còn hình thức chung thể hiện là một "đặc trưng xác định" của xã hội ấy.

Cũng có thể trình bày định nghĩa ấy theo cách khác: "Bản chất của "xã hội" theo nghĩa thuật ngữ này được sử dụng ở đây, thể hiện ở bản thân sự tự duy trì, nói cách khác, xã hội là nguyên nhân của bản thân mình. Như vậy, xã hội là một cái lớn hơn tập hợp những bản chất thực tại được biểu thị bằng một tên gọi, tức là nó bao hàm trong mình không những quan niệm toán học về "trật tự". Xã hội hình thành khi có thể áp dụng tên gọi chung vào mỗi thành viên bắt nguồn từ những thành viên khác của xã hội ấy. Các thành viên của xã hội giống nhau vì do có tính cách chung, họ áp đặt cho nhau những điều kiện dẫn đến sự giống nhau đó".

11. QUAN NIỆM CỦA BERDYAEV NICOLAI ALEXANDROVICH (1874–1948)

Thời gian và vĩnh hằng

Sự đối lập về mặt nhận thức luận giữa chủ thể và khách thể dẫn đến chỗ cả chủ thể không còn là tồn tại, lẫn khách thể cũng không còn là tồn tại. Tồn tại biến mất và là không đạt tới được đối với nhận thức. Việc đem nhận thức đối lập với tồn tại có nghĩa là tách biệt nhận thức ra khỏi tồn tại. Người nhận thức không là tồn tại, nó chỉ đứng đối lập với tồn tại, giống như khách thể nhận thức của nó nhưng vì người nhận thức không tiếp xúc với bí ẩn của tồn tại và không nằm ở trong nó, nên tồn tại đứng đối diện với nó như một cái hoàn toàn xa lạ đối với nó. Cái được khách quan hóa chính là cái xa lạ. Người ta hình thành các khái niệm về khách thể, nhưng không thể tiếp xúc được với khách thể, sự tiếp xúc mà Lévy – Strauss gọi là *sự tham gia*. Trong khách thể, không thể nắm bắt được cái độc đáo, mà chỉ có thể nắm bắt cái chung và do vậy bao giờ cũng là cái xa lạ. Tồn tại khách quan hóa không phải là tồn tại, nó được chủ thể dành cho địa vị chiếm ưu thế vì các mục đích của nhận thức. Sự tha hóa khỏi chủ thể hóa ra là phù hợp nhất với cấu trúc nhận thức của chủ thể. Nhận thức là sự tha hóa nhưng sự tha hóa này do bản thân chủ thể, bản thân người nhận thức tạo ra. Chủ thể đang nhận thức bị tước mất mọi tồn tại nội tâm, không có điểm tựa trong tồn tại, chỉ tồn tại đối với sự khách quan hóa do mình tạo ra. Hành vi nhận thức không phải là sự kiện diễn ra với tồn tại và diễn ra trong tồn tại, hành vi nhận thức hoàn toàn nằm

ngoài tồn tại, nó có bản chất lôgíc, nhưng không có một bản chất tâm thần nào. Bi kịch của nhận thức diễn ra như vậy, nó được nhận thức luận duy tâm Đức mở ra và đạt tới biểu hiện rõ nhất ở trong các trào lưu Kant mới.

Người ta cho rằng, nhận thức có nghĩa là khách quan hóa, tức là làm cho trở nên xa lạ, nhưng nhận thức đích thực có nghĩa là làm cho trở nên gần gũi, tức là chủ quan hóa, là có quan hệ với sự sinh tồn bộc lộ ra ở trong chủ thể với tư cách cái đang sinh tồn. Khái niệm tự nhiên chủ nghĩa, có nội dung đối tượng khách quan về tồn tại cần phải bị loại bỏ và thay thế bằng sự sinh tồn, bằng cái sinh tồn, cái hiện hữu. Có thể hiểu hiện tượng học là khoa học về những cái đã trải nghiệm ở bên ngoài khách thể. Việc tiếp xúc với con người, với động vật, với thực vật, với khoáng vật không phải là sự khách quan hóa, khả năng của những con đường nhận thức khác được vạch ra ở đây.

Vl. Soloviev đã đưa ra một sự phân biệt thú vị giữa tồn tại và cái sinh tồn. Tồn tại là tư duy về tồn tại. Cái sinh tồn là cái Ngã đang tồn tại. Các vị từ đã được bản thể hóa. Tồn tại là vị từ. Nhưng cái sinh tồn không thể là vị từ, và không phải là tồn tại theo nghĩa đó. Vl. Soloviev dường như muốn đột phá đến với sự sinh tồn cụ thể đứng ở đằng sau tồn tại trừu tượng. Ông đã phê phán chủ nghĩa duy tâm Đức từ lập trường này nhưng triết học của ông không phải là triết học sinh tồn, ông vẫn nằm trong vòng cương tỏa của siêu hình học duy lý, ông không tự phát hiện ra mình ở trong triết học của mình như cái sinh tồn, ông chỉ tự bộc lộ mình là cái sinh tồn ở trong thi ca. *Phán đoán hiện sinh không chỉ là phán đoán về cái sinh tồn, mà còn là phán đoán của cái đang sinh tồn*. Không nên tách sự thực tồn ra từ phán đoán. Tồn tại là sự lôgíc hóa và khách quan hóa, sự sinh tồn lại mang tính thứ nhất.

Toàn bộ sự bế tắc của lý luận nhận thức đem chủ thể đối lập với khách thể, nhận thức – với tồn tại, thể hiện ở chỗ nó tách chủ thể ra từ tồn tại và khách quan hóa tồn tại. Chủ thể không phải là tồn tại, nó không phải là một hiện sinh thể, mà tồn tại là khách thể, tức là sự khách quan hóa không phải bản thân chủ thể hiện sinh, có bản thể. Con đường này dẫn đến bi kịch không có lối thoát của nhận thức. Nhận thức diễn ra ở trong một lĩnh vực nằm ngoài tồn tại nào đó. Lý luận nhận thức duy thực ngây thơ trước kia là không tốt hơn, vì có tiếp nhận một cách không có phê phán sự khách quan hóa là bản thân tồn tại, là thực tại đầu tiên. Sau việc phê phán nhận thức, sau công việc của Kant, lý luận nhận thức cần phải chuyển sang giai đoạn tiếp theo và thừa nhận rằng, nhận thức là nhận thức, tồn tại là tồn tại, rằng bản thân chủ thể nhận thức là tồn tại, chứ không chỉ đứng đối diện với tồn tại như khách thể của mình. Chính điều này có nghĩa thừa nhận chủ thể là hiện sinh. Sự hiện sinh này của chủ thể là một trong các con đường đưa tới việc khám phá ra bí ẩn của tồn tại như sự sinh tồn. Điều này có nghĩa rằng, nhận thức không đứng đối diện với tồn tại, mà diễn ra ở bên trong tồn tại và cùng với tồn tại, nó là sự giác ngộ của tồn tại. Tư tưởng "khai sáng" (giác ngộ) là tư tưởng xác đáng, nhưng nó đã bị tầm thường hóa và xuyên tạc ở thế kỷ XVIII. Hành vi nhận thức là hành vi hiện sinh. Tồn tại vẫn là một định nghĩa trừu tượng. Sự sinh tồn là cụ thể, Hegel đã cảm nhận thấy nhu cầu chuyển từ tồn tại, mà trong tính trừu tượng của mình, đồng nhất với không tồn tại, sang tồn tại cụ thể, sang sự sinh tồn là

sự thống nhất giữa tồn tại và không tồn tại ở ông. Ông gọi sự thống nhất giữa tồn tại và không tồn tại là Dasein. Nó có nghĩa khác so với ở Heidegger. Nhưng dẫu sao Hegel cũng vẫn đối mặt với vấn đề nhận thức cụ thể, và ông cố gắng thoát ra khỏi sự đối lập giữa chủ thể và khách thể. Ông khẳng định tính chất bản thể luận của lôgíc học. Quan hệ giữa chủ thể và khách thể là có thể như thế nào, nếu chủ thể nằm ở bên ngoài tồn tại, còn tồn tại là khách thể đối với nó? Đây là vấn đề cơ bản. Người ta đã cố gắng giải quyết nó nhờ khẳng định sự đồng nhất của tư duy và tồn tại, chủ thể và khách thể. Điều này hoàn lại ưu thế về mặt bản thể cho tư duy, cho chủ thể nhưng vấn đề nhận thức là gì vẫn còn bị bỏ ngỏ. Nói rằng, tư duy là tồn tại, vẫn chưa có nghĩa gì, cần phải nói rằng, tư duy ở bên trong tồn tại có nghĩa là gì, cần phải xác định nhận thức có phải là một hành vi sáng tạo trong tồn tại hay không, tức là sự tự bùng sáng trong tồn tại, là bước chuyển từ bóng tối ra ánh sáng. Nhận thức không những chiếu sáng tồn tại, không những là ánh sáng về tồn tại, mà nó là ánh sáng *ở trong* tồn tại, *ở bên trong* tồn tại. Điều này có nghĩa rằng, không phải tồn tại mang tính nội tại đối với nhận thức, mà *nhận thức mang tính nội tại đối với tồn tại*. Giả thuyết về sự đồng nhất của tồn tại và tư duy không tính đến tính phi duy lý của tồn tại, nó có quan hệ với tồn tại đã được duy lý hóa nhưng tồn tại còn có cơ sở đen tối. Tư duy không đồng nhất với cơ sở đen tối này, cần phải chiếu sáng nó, nhận thức cần phải tạo ra ánh sáng ở trong nó. Nhận thức của tôi đứng đối diện với vực thẳm đen tối trong tồn tại, nhưng bản thân nó cũng cần phải trở nên sáng sủa và rõ ràng. Nhận thức mang tính nội tại đối với tồn tại, nhưng nó là sự siêu việt hóa diễn ra ở bên trong tồn tại và cùng với tồn tại, là sự đột phá vào một miền sâu rộng lớn và vượt ra khỏi giới hạn của mọi thực tại. Nhận thức bổ sung một điều gì đó, chứ không phản ánh. Đứng ở đằng sau bất kỳ một tồn tại cụ thể nào cũng là một tồn tại sâu xa hơn. Bước chuyển sang tồn tại sâu xa ấy là sự siêu việt hóa. Khái niệm tĩnh và chết về cái siêu việt cần được thay thế bằng sự siêu việt hóa. Simmel nói xác đáng về sự siêu việt hóa như về thuộc tính của sự sống. Tính ý hướng của ý thức ở Husserl có thể được lý giải là sự siêu việt hóa của chủ thể. Nhưng giống như tồn tại, như cái diễn ra trong tồn tại và cùng tồn tại, như sự siêu việt hóa của tồn tại diễn ra trong tồn tại, nhận thức là chỉ có thể trong trường hợp chủ thể nhận thức là chủ thể hiện sinh, nhận thức của nó là sự đắm mình vào bí ẩn của sự sinh tồn, vào miền sâu của tồn tại, chứ không phải là sự phản ánh tồn tại đã được khách quan hóa. Tính có can hệ của người nhận thức với sự sinh tồn có trước nhận thức của nó, kinh nghiệm hiện sinh của tôi có trước nhận thức của tôi. Do vậy, nhận thức là hồi tưởng. Hoài nghi về tính thực tại của thế giới hữu hình, khách quan, đối tượng là điểm khởi đầu của triết học. Nó trải qua việc phê phán chủ nghĩa duy thực. Nhưng việc phê phán nhận thức không thể dừng lại ở giai đoạn chủ nghĩa duy tâm, nó có thể đi đến một miền sâu lớn hơn, đến sự sinh tồn nằm ở bên ngoài sự khách quan hóa, nằm ở bên ngoài sự đối lập giữa chủ thể và khách thể, nằm ở bên ngoài thế giới đối tượng hữu hình. Không phải vật tự thân nó, với tư cách là sản phẩm của nhận thức, khái niệm tối đa của tư duy, nằm ở thế giới xa lạ, không phải các vật, không phải các thực tại đối tượng được mở ra cho nhận thức, mà là sự sống khởi thủy, là cái sinh tồn, là sự sinh

tồn. Nếu danh từ "sinh tồn" được đề cao hơn danh từ *"sự sống"*, thì chỉ vì sự sống là phạm trù sinh học, như chúng ta nhận thấy ở Nietzsche và Bergson, còn sinh tồn là phạm trù bản thể luận. Sự sinh tồn của con người là sự hiện diện của nó ở trong mình, trong thế giới đích thực của mình, chứ không phải ở trong tình cảnh bị quẳng vào thế giới sinh học và thế giới xã hội. Khác với triết học cuộc sống, triết học sinh tồn là triết học bản thể luận, chứ không phải là triết học sinh học. Và nó gắn liền với triết học tinh thần ở trên đỉnh cao và ở trong miền sâu. Triết học sinh tồn là triết học số phận, là triết học cái nội tâm cá nhân và phổ biến – cụ thể, chứ không phải là triết học cái chung, cái đã được khách quan hóa, đối tượng và vật. Tư duy triết học trước hết cần phải quan tâm đến chủ thể đang tư duy, đến sự sinh tồn của nó. Tư duy khách quan làm ra vẻ không quan tâm đến điều đó. Do vậy, nó khách quan hóa cái chủ quan, nhưng lại thường xuyên không nhận thấy điều đó. Qua đó nó khách quan hóa sự sinh tồn người. Chúng ta đang đứng đối diện với vấn đề sự khách quan hóa là gì? Quay lại với cái sinh tồn, sự sinh tồn từ sự khách quan hóa như thế nào? Đây là vấn đề về số phận tiếp theo của triết học, về bản thân tính khả thể của nó.

Vấn đề thời gian là vấn đề cơ bản của sự sinh tồn người. Không phải ngẫu nhiên mà hai nhà triết học lớn nhất thời hiện đại ở châu Âu – Bergson và Heidegger – lại đặt vấn đề thời gian vào trung tâm triết học của mình. Vấn đề thời gian được đặt ra đối với triết học sinh tồn theo một cách hoàn toàn khác so với triết học toán học và triết học tự nhiên chủ nghĩa. Đối với nó thì vấn đề thời gian là vấn đề về số phận con người. Được triết học toán học xây dựng, các khái niệm vô hạn tiềm năng và vô hạn thực tại,... chỉ có ý nghĩa gián tiếp đối với triết học sinh tồn người. Số phận của sinh tồn người được thực hiện trong thời gian và đứng dưới dấu hiệu của thời gian. Quan niệm sai lầm là quan niệm duy thực ngây thơ về thời gian như hình thức của sinh tồn người và như hình thức quy định những biến đổi. Trên thực tế, không phải biến đổi là sản phẩm của thời gian, mà thời gian là sản phẩm của biến đổi. Có thời gian vì có tính tích cực, có sáng tạo, có bước chuyển từ không tồn tại sang tồn tại, nhưng tính tích cực và sự sáng tạo này bị chia rẽ, không toàn vẹn, không vĩnh hằng. Thời gian là kết quả biến đổi của những cái đang diễn ra trong các thực tại, các thực thể, các sự sinh tồn. Không phải là biến đổi trong các thực tại do thời gian chế định. Do vậy thời gian là khắc phục được. Thời gian đã qua, thời gian của thế giới chúng ta là kết quả của sự suy thoái diễn ra ở bên trong sự sinh tồn. Thời gian suy thoái là sản phẩm của sự khách quan hóa, khi mà tất cả mọi thứ đều trở thành khách thể đối với nhau, tức là tất cả mọi thứ đều bị chia rẽ, phân tán, trói buộc. Không nên nói rằng, vạn vật đều nằm trong thời gian. Đây là quan điểm ngây thơ. Thời gian chỉ là trạng thái của các vật. Trạng thái khác của các vật dẫn đến sự tiêu vong của thời gian. Tính hai mặt của thời gian, ý nghĩa hai mặt của nó đối với sự sinh tồn người gắn liền với việc thời gian là kết quả sáng tạo ra cái mới, cái chưa từng tồn tại và đồng thời nó cũng là kết quả chia cắt, đánh mất tính toàn vẹn, là sự lo âu và sợ hãi. Bergson chủ yếu vạch ra ý nghĩa tích cực của thời gian như dureé – độ dài thời gian, Heidegger – ý nghĩa tiêu cực của thời gian như sự lo âu. Có thể nói, thời gian vừa mang tính chủ quan, vừa mang tính khách

quan. Điều này có nghĩa rằng, thời gian là sản phẩm của sự khách quan hóa diễn ra với chủ thể. Thời gian không mang tính khách quan theo nghĩa duy thực ngây thơ của từ, vì tính khách quan là sản phẩm của sự khách quan hóa. Sự khách quan hóa được mạo nhận là thực tại được đem lại từ bên ngoài. Điều đó cũng là như vậy đối với thời gian. Heidegger nhận thấy cơ sở bản thể của Dasein, tức sự sinh tồn bị quẳng vào trong thế giới, theo thuật ngữ của tôi – sự khách quan hóa, là tính thời gian. Theo ông, lo âu thời gian hóa tồn tại. Thời gian là nội dung của lo âu. Nhưng đây chỉ là một trong các phương diện của thời gian hóa. Không những lo âu và sợ hãi được thời gian hóa, mà cả biến đổi diễn ra nhờ tính tích cực và sự sáng tạo ra cái mới, chưa tồn tại cũng được thời gian hóa. Cái chưa tồn tại trở thành cái tồn tại trong thời gian. Triết học Heidegger thực chất là triết học Dasein, tức là triết học sinh tồn, chứ không phải là *triết học Existenz (hiện sinh)*, là triết học lo âu, chứ không phải là triết học sáng tạo, vì ông chỉ khám phá ra một phương diện của thời gian. Quan hệ với tương lai, tức với biến đổi của thời gian, được quy định không chỉ là lo âu, mà còn là sáng tạo, không chỉ là sợ hãi, mà còn là hy vọng. Đó là nội dung hai mặt của thời gian. Tính hai mặt của thời gian mà Bergson và Heidegger không nhận thấy đầy đủ, thể hiện ở chỗ tính bất biến của bản tính người, sự phủ định biến đổi sáng tạo, vĩnh hằng mới, tính thường biến của bản tính người, sự phủ định cái vĩnh hằng ở trong bản tính người là không chịu đựng được như nhau. Điều đó gắn liền với bản thân cấu trúc của nhân cách như sự kết hợp giữa cái thường hằng và cái thường biến. Thời gian là biến đổi theo hai hướng khác nhau – theo hướng đề cao sự sống và cái chết. Thời gian ở bộ phận được gọi là "tương lai", là sợ hãi và hy vọng, là khiếp sợ và vui mừng, là lo âu và giải phóng. Thời gian là nghịch lý, chỉ có thể hiểu được nó thông qua tính hai mặt. Thời gian không thực tại, trong sáng, thời gian là hư ảo, là sự tách ra khỏi vĩnh hằng. Triết học Ấn Độ, Parmenide, chủ nghĩa Platon, Echardt quan niệm như vậy. Thời gian có nội dung bản thể, mục đích được vạch ra thông qua nó. Kitô giáo quan niệm như vậy, điều đó luận chứng cho động thái của lịch sử. Chủ nghĩa tiến hóa động lực học quan niệm như vậy. Một số người cho rằng, biến đổi là hão huyền và hư ảo, chỉ có cái bất biến và bất động là thực tại về mặt bản thể. Số khác lại cho rằng, biến đổi là thực tại, sáng tạo và tính tích cực cho phép thực hiện cách tân, làm tăng mục đích của tồn tại. Triết học sinh tồn người đích thực chỉ có thể dựa vào quan điểm thứ hai. Trong *Thú tội* của mình, Thánh Augustino đã đưa ra tư tưởng tuyệt vời về thời gian. Ông hiểu rõ nghịch lý của thời gian và tính trong sáng hư ảo của nó. Thời gian bị phân chia ra thành quá khứ, hiện tại và tương lai nhưng quá khứ đã không còn, tương lai vẫn chưa có, còn hiện tại lại bị phân ra thành quá khứ và tương lai, là không nắm bắt được. Thánh Augustino đi đến kết luận về ba thời gian – hiện tại của các sự vật quá khứ, hiện tại của các sự vật hiện tại và hiện tại của các sự vật tương lai. Thời gian dường như là vĩnh hằng bị phân chia, không một bộ phận nào là nắm bắt được ở trong vĩnh hằng bị phân chia này: quá khứ, hiện tại và tương lai. Số phận con người được thực hiện trong vĩnh hằng bị phân chia này, trong thực tại khủng khiếp này của thời gian và đồng thời trong hư ảo của quá khứ, hiện tại và tương lai. Do vậy, số phận con người là

rất long đong. Bergson phân biệt thời gian với Dureé. Theo ông, dureé vạch ra sự sinh tồn đích thực. Ông hiểu rõ tính hai mặt của thế giới. Theo hệ thuật ngữ của tôi, thế giới khách quan hóa là sự suy thoái của sinh tồn "trong thế giới", là thế giới không gian đối với Bergson. Trên thực tế, theo Heidegger, đây cũng là thế giới thời gian hóa. Vĩnh hằng bị phân chia biến thành thời gian bị khách quan hóa, trong đó quá khứ, hiện tại và tương lai bị chia cắt. Cần phải lo lắng xem quan hệ với quá khứ, hiện tại và tương lai có ý nghĩa gì đối với số phận "cái Ngã" của tôi trong vĩnh hằng bị phân chia, bị biến thành thời gian khách quan hóa, biến đổi này của sự sinh tồn có nghĩa là gì khi nó lúc thì suy thoái, lúc thì hưng thịnh. Vấn đề thứ nhất đứng trước chúng ta là: Quá khứ có thực tại hay không, quá khứ đã có hay không và quá khứ có ý nghĩa gì đối với sự sinh tồn của chúng ta?

Quá khứ đã không còn. Tất cả những gì là thực tại và tồn tại ở trong nó đều tham gia vào thành phần của hiện tại. Toàn bộ lịch sử quá khứ của cuộc sống chúng ta, toàn bộ lịch sử quá khứ của loài người đều tham gia vào hiện tại của chúng ta và chỉ thực tồn với tư cách đó. Đó là nghịch lý cơ bản của thời gian: Số phận của tôi được thực hiện trong thời gian bị phân chia ra thành quá khứ và tương lai, thời gian là sự hiện thực hóa số phận, đồng thời quá khứ và tương lai, với tư cách điều kiện cần thiết cho sự hiện thực hóa số phận của tôi, lại chỉ tồn tại trong hiện tại của tôi. Có hai quá khứ: Quá khứ đã có và đã biến mất, và quá khứ hiện vẫn đang là một bộ phận cấu thành của hiện tại của chúng ta. Tồn tại trong ký ức của hiện tại, quá khứ thứ hai đã là một quá khứ hoàn toàn khác, quá khứ đã được cải biến và giác ngộ, chúng ta thực hiện hành vi sáng tạo đối với nó, và chỉ sau hành vi sáng tạo ấy, nó mới tham gia vào thành phần hiện tại của chúng ta. Hồi tưởng không phải là giữ lại hay phục hồi quá khứ của chúng ta, mà bao giờ cũng là quá khứ mới, đã được cải biến. Hồi tưởng có tính chất sáng tạo. Nghịch lý của thời gian là ở chỗ, xét về thực chất, không bao giờ có quá khứ trong quá khứ, chỉ có hiện tại, một hiện tại khác, trong quá khứ, quá khứ chỉ tồn tại trong hiện tại. Quá khứ và hiện tại có sự thực tồn hoàn toàn khác nhau. Hiện tại thực tồn trong quá khứ theo một cách khác so với quá khứ thực tồn trong thực tại. Có thể có thái độ mang tính hai mặt đối với quá khứ, đối với cái đã chết và những người đã chết – hoặc là thái độ bảo thủ, giữ lại quá khứ và quay lại với nó, trung thành với truyền thống, hoặc là thái độ tích cực và sáng tạo đưa quá khứ vào tương lai và vĩnh hằng, phục sinh những cái đã chết và những người đã chết. Chỉ có thái độ sáng tạo thứ hai là phù hợp với hiện tại đã có trong quá khứ, thái độ bảo thủ thứ nhất phù hợp với hiện tại hiện nay, hiện tại đang sống trong quá khứ. Vấn đề quan hệ giữa hiện tại và quá khứ thể hiện trên hai phương diện. Làm thế nào để biến quá khứ tội lỗi, ác độc, đau khổ thành cái chưa tồn tại và làm thế nào để biến quá khứ quý giá với chúng ta, tuyệt mỹ, thiện, những cái đã chết và không còn tồn tại trở thành cái tiếp tục tồn tại. Thái độ đối với quá khứ đan xen với thái độ đối với tương lai. Chúng ta muốn duy trì vĩnh viễn hiện tại quý giá đối với chúng ta và tuyệt mỹ, chúng ta sợ hãi khi nó từ bỏ chúng ta, chúng ta buồn rầu vì sự tiêu vong của nó. Ngược lại, chúng ta muốn hiện tại đau khổ và què quặt của chúng ta biến mất. Hiện tại thân mật, quá giá đối với chúng ta cần

phải trở nên vĩnh hằng, đối với nó thì không nên bắt đầu tương lai là cái biến nó thành quá khứ. Chính tương lai biến hiện tại thành quá khứ, đây là mối liên hệ nguy hiểm chết người giữa quá khứ và tương lai. Thời gian là căn bệnh, là căn bệnh dẫn đến cái chết. Có một nỗi buồn chí tử trong căn bệnh này, căn bệnh thời gian. Dòng thời gian buồn vô vọng. Cái nhìn của con người về thời gian đang trôi đi là buồn thảm. Nhà văn kiệt xuất và độc đáo Prouste lại coi đề tài cơ bản trong sáng tạo của mình là việc nắm bắt thời gian đang trôi đi, là việc phục hồi quá khứ trong hồi tưởng quá khứ sáng tạo nghệ thuật. Vào lúc cuối đời, ông nghĩ rằng, ông lại tìm thấy và phục hồi được thời gian đã đánh mất, song trong tập 2 "Le temps retrouve", ông dường như vươn lên tới cảm hứng tôn giáo. Vấn đề thời gian dường như cũng trở thành vấn đề cơ bản đối với cả triết học, lẫn nghệ thuật. Nó bao giờ cũng là vấn đề cơ bản đối với tôn giáo và đặc biệt là đối với Kitô giáo. Bí ẩn của sự sám hối và chuộc tội, bí ẩn của cái chết và sự phục sinh, bí ẩn của ngày Khải huyền và của ngày Phán xét cuối cùng là bí ẩn của thời gian, là bí ẩn của quá khứ, của tương lai, của vĩnh hằng.

Căn bệnh và nỗi buồn chí tử của thời gian là gì? Là việc không thể trải nghiệm tính toàn vẹn và nỗi vui mừng của hiện tại như sự đạt tới vĩnh hằng, là việc không thể giải phóng khỏi độc tố quá khứ và tương lai, khỏi nỗi buồn về quá khứ và nỗi sợ hãi tương lai ở thời điểm hiện tại, thậm chí là thời điểm có đầy đủ giá trị và vui mừng nhất. Nỗi vui mừng trong khoảnh khắc không được trải nghiệm như tính toàn vẹn của vĩnh hằng, trong nó có sự đầu độc bởi thời gian đang nhanh chóng trôi qua. Với tư cách một bộ phận của thời gian đang trôi qua, khoảnh khắc mang trong mình toàn bộ sự chia cắt, toàn bộ sự đau khổ về thời gian, sự phân chia vĩnh hằng ra thành quá khứ và tương lai. Chỉ với tư cách sự tiếp xúc với vĩnh hằng, khoảnh khắc mới có đặc điểm khác. Có một nỗi buồn sâu thẳm ở trong tư tưởng coi mọi thứ đều không vững chắc, đều nhất thời. Tư tưởng về quá khứ và tư tưởng về tương lai luôn là các tư tưởng buồn rầu. Không thể nghĩ về tương lai mà lại không buồn rầu và thậm chí mà không sợ hãi. Sự buồn rầu và sợ hãi này không diễn ra trong phản tư về tương lai, mà hoàn toàn diễn ra trong tính tích cực sáng tạo của hiện tại, khi mà tương lai mở ra không phải như định mệnh hay quyết định luận. Chúng ta thực hiện số phận của mình, hiện thực hóa tính toàn vẹn của nhân cách trong thời gian, và chúng ta cảm thù thời gian như sự chia cắt và cái chết. Carus nói đến khởi nguyên biết tiên đoán của Prometée và khởi nguyên biết hồi tưởng của Epimetée. Nhưng khởi nguyên của Prometée không những biết tiên đoán, mà đó trước hết còn là khởi nguyên anh hùng, tích cực sáng tạo, nó chiến thắng nỗi buồn và nỗi sợ hãi tương lai như sự tất yếu và định mệnh. Hồi tưởng là khởi nguyên bản thể sâu xa nhất trong con người, nó ràng buộc và nâng đỡ sự thống nhất của cá nhân. Nhưng trong thế giới đầy tội lỗi, con người sẽ không thể tồn tại, nếu không có sự lãng quên, đánh mất trí nhớ đối với nhiều thứ. Ký ức về tất cả, về quá khứ và tương lai sẽ phá hủy con người, con người sẽ không thể chịu đựng được ký ức ấy. Lãng quên diễn ra như là sự giải phóng và sự an ủi. Con người thường xuyên muốn lãng quên, lãng quên quá khứ và tương lai. Nó ít khi làm được điều đó, chỉ làm được trong những khoảnh khắc ngắn ngủi, song bản thân nhu cầu lãng quên vẫn chứng tỏ căn bệnh thời

gian chí tử. Có những con người của quá khứ, những con người của tương lai, những con người của vĩnh hằng. Đa số mọi người sống trong các bộ phận tách biệt nào đó của thời gian, chỉ một số ít đột phá đến được với vĩnh hằng, tức là khắc phục được căn bệnh thời gian. Các nhà tiên tri hướng vào tương lai, họ linh ứng thấy nó chỉ vì họ khắc phục được thời gian trong tinh thần, phán xét về thời gian nhờ xuất phát từ vĩnh hằng. Việc đo thời gian biến đổi, thời gian biến mất và vĩnh hằng xuất hiện trong tinh thần. Có một sai lầm rất phổ biến mạo nhận thời gian là vĩnh hằng. Trên thực tế, trong quá khứ cũng đã có cái vĩnh hằng, có sự tiếp xúc một phần với sự vĩnh hằng, và cái vĩnh hằng này tham gia vào hiện tại và tương lai. Trong quá khứ đích thực cũng còn có nhiều cái thối rữa, nhất thời, xấu xa hơn cái vĩnh hằng. Nó có thể biến mất trong hồi tưởng đã được cải biến nhưng khi lý tưởng hóa quá khứ trong hiện tại của mình, ý thức bảo thủ lại mạo nhận quá khứ là cái vĩnh hằng. Một ý thức cũng sai lầm là ý thức cho rằng, trong quá khứ không có sự tiếp xúc với sự vĩnh hằng và cái vĩnh hằng chỉ bộc lộ ra trong tương lai. Quá khứ và tương lai, các bộ phận tách biệt của thời gian bệnh hoạn, không có ưu thế so với sự vĩnh hằng. Cái thần thánh nằm ở bên trong khoảnh khắc đã tiếp xúc với sự vĩnh hằng, chứ không phải là ở bên trong các cấu trúc đã được khách quan hóa của quá khứ và của tương lai. Tương lai có ưu thế là tự do được mở ra cho nó, là nó tích cực được sáng tạo ra. Đó chính là việc khắc phục quyết định luận gắn liền với quá khứ, có quan hệ với tương lai. Nhưng cần phải vạch ra tự do cả đối với quá khứ, tức là khả năng quay lại của thời gian. Đây là vấn đề Phục sinh trong ý thức tôn giáo. Đây là vấn đề "triết học sự nghiệp chung" của N.Fedotov. Đây là thắng lợi đối với sự nguy hại chết người của thời gian. *Thời gian quá khứ* chỉ có thể là thắng lợi đối với căn bệnh thời gian, chứ không phải là vận động đến quá khứ hay tương lai. Thời gian mang tính chữa trị là vĩnh hằng. Toàn bộ tính tích cực sáng tạo, sáng tạo ra cái mới, cần phải định hướng không phải vào tương lai là cái giả định lo âu, sợ hãi và không hoàn toàn khắc phục được quyết định luận, mà cần phải định hướng vào sự vĩnh hằng. Đây là vận động ngược chiều với sự tăng tốc của thời gian. Nó khác với cả sự tăng tốc của thời gian gắn liền với kỹ thuật, cả với nỗi buồn rầu và buồn thảm gắn liền với trải nghiệm thụ động về thời gian nguy hiểm chết người. Đây là thắng lợi của tinh thần.

Xét về mặt bản thể luận, không có quá khứ, cũng như không có tương lai, mà chỉ có hiện tại được sáng tạo ra một cách vĩnh hằng. Thái độ của chúng ta đối với thời gian hoàn toàn biến đổi tùy thuộc vào sáng tạo. Nếu lo âu theo Heidegger là thời gian hóa tồn tại, thì sáng tạo có thể giải phóng tồn tại khỏi quyền lực của thời gian. Các sản phẩm của sáng tạo bị kéo xuống phía dưới và hóa ra là có quan hệ với một khoảng thời gian nào đó – quá khứ, hiện tại hay tương lai nhưng bản thân cảm hứng sáng tạo vượt ra khỏi thời gian và phi thời gian hóa sự sinh tồn. Bản thân thời gian và tất cả những gì diễn ra trong thời gian chỉ là sự phóng chiếu của những cái đã trải nghiệm trong khoảnh khắc không thuộc về thời gian. Tương lai là sự phóng chiếu ra bên ngoài hoặc là của lo âu đã trải nghiệm như kết quả của thế giới suy đồi, hoặc là của hành vi sáng tạo mà những kết quả bị kéo xuống thế giới suy đồi. Sự phóng chiếu trong thời

gian, sự thời gian hóa, với tư cách sự phóng chiếu trong không gian, sự không gian hóa sinh tồn, là sự khách quan hóa. Thế giới được khách quan hóa là thế giới nằm trong thời gian và không gian. Tức là thời gian ở trong số phận nội tại của sự sinh tồn người khác với thời gian ở trong thế giới được khách quan hóa. Số phận con người phụ thuộc vào thời gian – đây là phương diện thứ sinh. Phương diện phát sinh là thời gian phụ thuộc vào số phận con người, vào biến đổi và sự trải nghiệm những sự kiện ở trong số phận ấy. Học thuyết thần học về sự sáng thế ở trong thời gian đã thuộc về sự khách quan hóa, nó không khám phá ra chân lý phát sinh. Đây là nhãn quan duy thực ngây thơ. Không phải tội tổ tông diễn ra trong thời gian, mà thời gian là kết quả của tội tổ tông. Sự sáng thế là antinomia đối với tư duy. Thế giới không thể bắt đầu trong thời gian và thế giới không thể là vĩnh hằng. Antinomia này, giống như mọi antinomia khác, do sự khách quan hóa sinh ra. Chúng ta tư duy sự sáng thế ở trong khách thể, trong thế giới được khách quan hóa, trong thời gian được khách quan hóa. Nhưng khi thế giới được lôi kéo vào sự sinh tồn nội tại, thì mọi thứ trong tinh thần sẽ được thể hiện theo một cách khác. Khi đó sự sáng thế không còn thể hiện là cái phục tùng phạm trù thời gian. Sự sáng thế là vĩnh hằng. Thời gian là sự suy đồi ở trong số phận của thế giới. Nhưng không nên nói là chỉ có sự suy đồi. Thời gian cũng là kết quả của vận động, của tính tích cực, của sáng tạo què cụt và bị kéo xuống dưới. Thời gian thuộc về phương diện nội tại của sinh tồn, và khi đó nó được xem là thời gian được khách quan hóa, tức chỉ là sự phóng chiếu ra bên ngoài của những cái đang diễn ra ở bên trong. Bi kịch lớn nhất của sự sinh tồn người nảy sinh vì hành vi diễn ra ở trong khoảnh khắc hiện tại được gắn liền với tương lai, với toàn bộ sự sống, có thể còn với cả sự vĩnh hằng. Đây chính là nỗi sợ hãi sự khách quan hóa hành vi đã thực hiện mà tự thân nó không hàm ý nói đến sự khách quan hóa như vậy. Gắn liền với điều đó là vấn đề tuyên thệ, tuyên thệ về lòng chung thủy, tuyên thệ về lối sống tu hành, tuyên thệ về hôn nhân,... Đây chính là vấn đề số phận được phóng chiếu vào tương lai. Chúng ta sẽ quay lại với vấn đề này. Sự trải nghiệm tính toàn vẹn thần thánh của khoảnh khắc là mơ ước lớn nhất của con người và là thành tựu lớn nhất của nó. Toàn bộ sự sáng suốt của Goethe, toàn bộ số phận quan trọng của ông đều gắn liền với năng lực trải nghiệm tính toàn vẹn của khoảnh khắc, với năng lực nhận thấy chỉnh thể thần thánh ở trong bộ phận nhỏ bé nhất của cuộc sống vũ trụ. Ông đã khắc phục được căn bệnh thời gian theo cách của mình. Đối với sự sinh tồn thì thời gian mang tính thứ nhất hơn không gian, không gian trong sự sinh tồn của tôi giả định thời gian. Do vậy, lý thuyết khoa học cho rằng, thời gian là chiều cạnh thứ tư của không gian, không thể có ý nghĩa siêu hình học. Nó chỉ có ý nghĩa đối với thế giới khách quan hóa. Tất nhiên, có thể nói rằng, những sự kiện giả định chiều cạnh thứ tư của không gian, chúng không thể diễn ra trên ba chiều cạnh. Nhưng đối với triết học sinh tồn, thời gian và sau đó không gian là sản phẩm của những sự kiện, của những hành vi ở trong miền sâu của tồn tại, trước khi có bất kỳ sự khách quan hóa nào. Hành vi phát sinh không giả định cả không gian, lẫn thời gian, nó sinh ra thời gian và không gian. Hệt như vậy thì hành vi phát sinh trong sự sinh tồn người không giả định sự quy định bởi tính nhân quả. Bất kỳ sự quy

định và quan hệ nhân quả nào cũng là sản phẩm của sự khách quan hóa, chúng chỉ tồn tại trong thế giới khách thể. Trong chủ thể đang sáng tạo không có quyết định luận và quan hệ nhân quả. Chúng ta sẽ bàn về vấn đề này sau. Chúng ta sẽ nhận thấy rằng, vấn đề cuối cùng có quan hệ với thời gian là vấn đề cái chết. Cái chết mang theo mình thời gian và cái chết diễn ra trong thời gian. Nỗi sợ hãi tương lai trước hết là nỗi sợ hãi cái chết. Cái chết là sự kiện diễn ra ở bên trong bản thân sự sống và cái chết là sự cáo chung của sự sống nhưng cái chết là kết quả tối hậu của sự khách quan hóa. Cái chết là sự kiện diễn ra ở trong thời gian, ở trong khách thể, chứ không phải ở trong chủ thể và không phải ở trong sự sinh tồn nội tâm, trong đó nó chỉ là một vòng khâu của số phận nội tại trong sự vĩnh hằng. Quá khứ cùng với tất cả mọi thế hệ đã chết thể hiện là không thực tồn chỉ khi nó được lĩnh hội như khách thể và khi bản thân chúng ta thể hiện là cái thuộc về khách thể. Ký ức là dấu hiệu bắt nguồn từ sự sinh tồn nội tâm, nó cho thấy không một sinh thể nào, một sự sinh tồn nào chỉ thuộc về thế giới khách thể, mà còn thuộc về một trật tự khác. Truyền thuyết là cuộc đấu tranh chống lại quyền lực của thời gian, là sự tiếp xúc với bí ẩn của lịch sử. Nhưng sự hoàn lại quá khứ và sự vĩnh hằng hóa quá khứ chỉ vì nó đã có, sẽ ít biểu thị nhất thắng lợi đối với cái chết đang ngự trị trong thế giới đã được khách quan hóa. Điều này có nghĩa là quyền lực của thời gian. Và cái nhìn khủng khiếp nhất về vương quốc thời gian vô định, về tồn tại được thời gian hóa là cái nhìn về sự quay lại vĩnh hằng của Nietzsche.

12. QUAN NIỆM CỦA FRANK SEMEN LYUDVIGOVICH (1877–1950)

"Phủ định" không phải là phủ định

Chúng ta cần phải hướng trí tuệ lại phía sau và ý thức rõ ràng rằng, chúng ta hiểu phủ định thứ nhất của phủ định là gì, chúng ta hướng tới cái gì nhờ nó. Khi đó chúng tôi sẽ nói: Mục đích của nó là loại bỏ sự tác động mang tính phá hủy hay mang tính phân chia tuyệt đối, sự tác động có sự phủ định quen thuộc, nhưng hoàn toàn không phải là sự phủ định tích cực bao hàm và được suy xét ở trong phủ định. Nó không nên thủ tiêu yếu tố liên hệ giữa những cái khác nhau mà sự phong phú của tính đa dạng sinh ra từ đó, ngược lại, cần phải bảo tồn và củng cố nó. Hay vòng khâu đối lập trong phủ định, cho dù chúng có liên hệ mật thiết với nhau đến đâu đi chăng nữa, cũng đều cần được phân biệt rõ ở trong nó. Phủ định hoàn toàn không nhất thiết phải bị phủ định, vì chúng ta hiểu phủ định thứ hai này là sự thủ tiêu thuần túy, dường như là sự loại bỏ phủ định một cách không đảo lộn và hoàn hảo ra khỏi thành phần của thực tại, như điều này được biểu thị trong nguyên tắc nghiệt ngã "hoặc là – hoặc là". Nếu chúng ta thực sự mong muốn khắc phục nguyên tắc này, thì ngược lại, chúng ta cần phải giữ lại nội dung bản thể luận tích cực, giá trị tích cực của phủ định. Có thể nói rằng, chính quan niệm trừu tượng, về thực chất, bác bỏ nội dung bản thể của nó. Trên thực tế, theo quan niệm này, chức năng của phủ định hoàn toàn thể hiện ở việc *bác bỏ sai lầm*, tức những cái nói chung không có chỗ đứng ở trong tồn tại và bị đưa một cách sai trái vào tồn tại khách quan nhờ rút ra từ thành phần của tính chủ quan chúng ta. Vì thực tại được tẩy rửa khỏi mọi sai lầm – công việc phủ định dừng lại ở đây, nên

trong bản thân thực tại chỉ còn lại những cái thực chứng. Phủ định ở đây là một cái giống như cái chổi quét sạch rác ra khỏi căn phòng, song không được giữ lại trong căn phòng như một vật trang trí của nó. Như vậy, quan điểm này, một mặt, gán ghép sức mạnh thủ tiêu tuyệt đối cho phủ định, còn mặt khác, xem phủ định như là một cái không cần thiết, một cái cần phải bị thủ tiêu. Trái ngược với điều đó, chúng tôi cần phải nhấn mạnh rằng, mục đích chân chính của phủ định là khu biệt, còn khu biệt có nghĩa *phát hiện* là khác biệt, tính phân hóa của tồn tại như một cấu trúc bản thể tích cực của nó. Cái bị phủ định hoàn toàn không bị loại ra khỏi toàn bộ lĩnh vực thực tại; ngược lại, nó được dành cho một vị trí xác định trong thành phần của thực tại nhờ định nghĩa bằng phủ định. Lẽ nào phủ định có nghĩa là khu biệt trực tiếp như chức năng của định nghĩa lôgíc thuần túy ("A không phải là B" theo nghĩa "A tự thân nó là một cái khác so với B") hay có nghĩa là ghi nhận sự đối lập, sự đối kháng, sự không dung hòa được ("A không phải là B" theo nghĩa "A không dung hòa được với B", "ở đâu có A thì ở đó không có B" – trong cả hai trường hợp, phủ định đều có nghĩa là nó quy định địa vị đích thực của A và B trong khuôn khổ của tồn tại thông qua khu biệt (hoặc khu biệt như đơn giản chỉ ra ranh giới giữa hai nội dung với tư cách hai tính quy định thuần túy – hoặc khu biệt như chỉ ra khoảng cách cần thiết giữa chúng). Trong cả hai trường hợp đó, cái bị phủ định đều không bị thủ tiêu, không "bị quẳng bỏ" khỏi tồn tại. Với tư cách sự khác biệt đơn giản, sự đối lập và sự không dung hòa thực chất cũng là các quan hệ bản thể thực tại, tích cực. "Phủ định" – chính xác hơn, "quan hệ phủ định" – thuộc về thành phần của bản thân tồn tại và với nghĩa đó là *hoàn toàn không thể bị phủ định.*

Chúng ta đang đi đến kết luận quan trọng nhất mà chúng ta đã đưa ra khi xem xét quan hệ giữa các nguyên tắc "hoặc là – hoặc là" <và> "cả cái này lẫn cái kia" và bây giờ chúng ta có thể trình bày rõ ràng. Vì phủ định không phải đơn giản là sự khước từ những ý kiến sai lầm, mà là sự định hướng trong bản thân các mối quan hệ của thực tại, nên bất kỳ phủ định nào cũng đồng thời là *khẳng định* quan hệ *phủ định thực tại* và qua đó – khẳng định bản thân nội dung bị phủ định. Nắm bắt nội dung đích thực của phủ định và vượt lên trên nó, chúng ta khẳng định thực tại cả *dưới hình thức tính phủ định*. Chúng ta vượt lên đến "*cái có*" phổ biến, đến sự *thừa nhận hoàn toàn tồn tại*, tồn tại này *bao chứa cả quan hệ phủ định, cả bản thân cái bị phủ định với tư cách thực tại hợp lý và không loại bỏ được*.

Quan điểm này không phải đơn giản và duy nhất là *trạng thái tinh thần* thích hợp, chỉ mình nó phù hợp với bản chất của thực tại như tính toàn vẹn bao chứa vạn vật. Vì đây là việc phát hiện ra tính dung hòa giữa những cái khác nhau và đa dạng, tính hài hòa và hợp nhất sâu xa ở trong sự toàn thống toàn vẹn của tất cả những cái đối lập và không dung hòa trên thực tế – phát hiện ra tính tương đối của bất kỳ sự đối lập nào, của bất kỳ sự mất hài hòa nào trong tồn tại. Đây là sự chỉnh lý và bổ sung cần thiết cho quan điểm quen thuộc sinh ra từ quan niệm trừu tượng về tồn tại và từ định hướng thực tế ở trong nó, đối với nó thì việc phủ định một cái gì đó có nghĩa là việc bác bỏ tuyệt đối nó, là "đấu tranh không phải để sống, mà để chết", cùng với hy vọng có

được sự hài hòa tuyệt đối. Giống như quan niệm trừu tượng về phủ định như lý thuyết lôgíc học, một mặt gán ghép nghĩa bác bỏ hoàn toàn, loại ra khỏi tồn tại cho phủ định, mặt khác, giả định việc hoàn thành chức năng ấy là toàn bộ mục đích của phủ định, vì chỉ còn có chân lý ở trong tồn tại sau khi đã loại bỏ những sai lầm, thì định hướng tinh thần quen thuộc, giống với lý thuyết ấy, cũng kết hợp thái độ hung dữ vô hạn trong việc thủ tiêu mọi cái thù địch cùng với niềm tin ngây thơ vào tính khả thi của sự hài hòa tuyệt đối, "vương quốc của Chúa trên thế gian" sau khi kết thúc công việc thủ tiêu. Kinh nghiệm cay đắng của cuộc đời cho thấy rằng, mục đích của định hướng tinh thần như vậy đơn giản là không thực thi được, tức bản thân nó là sai lầm: Việc thủ tiêu dữ dội, triệt để nhất tất cả những gì bất hợp pháp, không hợp lý, bị bác bỏ vẫn không thể thủ tiêu tận gốc chúng – thực tại vẫn là thực tại; trật tự mới mà khi đó người ta hướng đến không bao giờ là sự hài hòa hoàn hảo, sự thống nhất vô điều kiện của vạn vật, mà chứa đầy sự đối kháng, sự xung đột giữa những bản nguyên đối lập. Sai lầm của lý thuyết lôgíc nêu trên và của định hướng tinh thần nó quy định là một. Cả tính rõ ràng về mặt lý luận của khu biệt – chỉ ra ranh giới rõ ràng giữa những cái khác nhau, phân bổ những cái khác nhau không cho phép có sự gần gũi theo các vị trí cần thiết và cuộc đấu tranh căng thẳng thực sự chống lại mọi cái bất hợp pháp, bất hợp lý đang chiếm giữ vị trí không phải thuộc về chúng – cả hai việc làm đó đều hợp pháp và cần thiết, vì chúng phù hợp với tính phân hóa của tồn tại, cấu trúc bình thường rõ ràng, tức có căn cứ bản thể luận của nó. Nhưng cả hai không nên có nghĩa là thủ tiêu tuyệt đối những cái bị phủ định hay bị bác bỏ về mặt lý luận hay về mặt thực tiễn, mà có nghĩa là sắp xếp nhận thức của chúng ta về tồn tại hay bản thân tồn tại. Đồng thời cả hai cần phải xuất phát từ ý thức rằng, cả phán đoán phủ định, lẫn lập trường đấu tranh và đối kháng đều phù hợp với bản thân cấu trúc của tồn tại, không bao giờ có thể hoàn toàn biến mất và được thay thế bằng khẳng định không khu biệt, hoàn toàn dung hòa. *Nguyên tắc "hoặc cái này, hoặc cái khác" tự thân nó chỉ là hợp lý ở vị trí thuộc về nó* – chính là trong tính hợp nhất với nguyên tắc "cả cái này lẫn cái kia" hay – đối với kỳ vọng tuyệt đối của nó – với nguyên tắc "không cái này, cũng như không cái kia". Bản thân phủ định – như chúng ta đã làm sáng tỏ – không thể bị phủ định theo nghĩa tuyệt đối, nhưng nó cần phải được khắc phục về tính tuyệt đối của mình, với việc giữ lại ý nghĩa tích cực của mình.

Quay lại đề tài chung của chúng ta, cần phải nói như vậy, "*phủ định* của phủ định" ngay từ đầu chỉ là biểu hiện sai trái và thô thiển của cái chúng ta hàm ý nói đến. Đối với chúng ta thì nó chỉ là công cụ thứ nhất, không hoàn hảo để giải phóng khỏi gông xiềng của tri thức trừu tượng và vạch ra bản thân nhiệm vụ đạt tới cái tuyệt đối như cái bất khả tri. Nhiệm vụ đích thực của chúng ta không phải là *thủ tiêu* phủ định, mà là *khắc phục* nó để vượt lên trên nó, chúng ta có thể nhận thấy ý nghĩa đích thực của nó. Phủ định được giữ lại theo nghĩa đích thực này của mình như là nguyên tắc mang tính xây dựng của tồn tại, nhưng đánh mất vai trò hạn chế nhãn quan nhận thức đối với cái bị phủ định. Đó chính là việc khắc phục đích thực phủ định, mở ra cho chúng ta thấy cái bất khả tri như một thực tại siêu lôgíc và siêu duy lý.

13. QUAN NIỆM CỦA CAMUS ALBERT (1913 – 1960)

Tính phi lý của thế giới

Chỉ có một vấn đề triết học thực sự nghiêm túc – vấn đề tự sát. Quyết định có cần hay không cần sống để sống hết cuộc đời, – có nghĩa là trả lời cho câu hỏi căn bản của triết học. Tất cả những thứ khác – thế giới có ba chiều hay không, lý tính có tuân thủ chín hay mười hai phạm trù hay không – đều là thứ yếu.

Đối tượng của lược khảo này chính là mối liên hệ giữa sự phi lý và sự tự sát, là làm sáng tỏ sự tự sát là kết cục của sự phi lý ở chừng mực nào. Về nguyên tắc, đối với con người không tự lừa dối bản thân mình, thì những hành vi được điều tiết bởi cái mà nó coi là chân thực. Trong trường hợp như vậy, niềm tin vào sự phi lý của tồn tại cần phải trở thành kim chỉ nam cho hành động. Một câu hỏi hợp lý được đặt ra một cách rõ ràng và không có cảm hứng giả dối là: Phải chăng đứng ở đằng sau kết luận như vậy là lối thoát nhanh nhất ra khỏi trạng thái bất an đó? Tất nhiên, đây là những con người có năng lực sống một cách phù hợp với bản thân.

Việc chạy trốn khỏi cái chết – đề tài thứ ba của lược khảo này – đó là hy vọng. Hy vọng vào một cuộc sống khác đòi hỏi phải được "phục vụ", vì thủ đoạn của những người sống không phải vì bản thân sự sống, mà vì một tư tưởng vĩ đại nào đó vượt lên trên sự sống, đem lại cho nó mục đích và phản bội lại nó.

Cảm giác về sự phi lý thâm nhập toàn bộ chúng ta. Cảm giác này là không nắm bắt được ở trong ánh sáng mờ ảo của bầy không khí lạnh nhạt. Bản thân sự không nắm bắt được đó xứng đáng được quan tâm.

Có thể, chúng ta sẽ khám phá ra cảm giác không nắm bắt được về sự phi lý trong các thế giới lý tính khác nhau, nhưng dù sao vẫn gần gũi với nhau, nghệ thuật sống và nghệ thuật tự thân nó. Chúng ta bắt đầu từ bầu không khí phi lý. Mục đích tối hậu là đạt tới thế giới phi lý và định hướng ý thức làm sáng tỏ bộ mặt không nắm bắt được ấy trong thế giới.

Tất cả mọi thứ về cái chết đã được nói rồi, phép lịch sự đòi hỏi phải giữ giọng nói thống thiết ở đây. Nhưng điều đáng ngạc nhiên là: Mọi người vẫn sống như "không hề biết gì". Vấn đề là ở chỗ chúng ta không có kinh nghiệm về cái chết. Theo đúng nghĩa của từ thì cái được trải nghiệm chỉ là những cái đã sống, đã được ý thức. Chúng ta có kinh nghiệm về cái chết của những người khác, nhưng đó chỉ là một thế phẩm, nó mang tính hời hợt và không thuyết phục được chúng ta. Những ước lệ u sầu là không thuyết phục. Việc tính toán những cái đang diễn ra làm cho người ta sợ hãi. Thời gian làm cho chúng ta sợ hãi bởi những tính toán xác đáng, không nắm bắt được của mình. Chúng ta nhận được từ thời gian những chứng minh xác đáng theo con đường ngược lại cho tất cả mọi suy luận tuyệt vời về linh hồn. Không có linh hồn trong cái xác bất động. Tính đơn giản và tính xác định cấu thành nội dung của cảm giác phi lý. Dưới ánh sáng chết chóc của số phận, chúng ta nhận thấy rõ sự vô bổ của mọi nỗ lực. Không một đạo đức nào, không một nỗ lực nào được minh biện một cách tiên nghiệm khi đối mặt với toán học, định trước điều kiện tồn tại của chúng ta.

Tất cả những điều này đã được đề cập tới nhiều lần. Tôi dừng lại ở sự phân loại đơn giản nhất và chỉ ra các chủ đề hiển nhiên. Chúng xuyên suốt các cuộc hội thoại. Không cần phải sáng tạo lại một cái gì đó. Nhưng cần phải kiểm chứng tính hiển nhiên của chúng để biết cách đặt ra vấn đề cơ bản. Tôi xin nhắc lại, tôi không hẳn quan tâm đến những biểu hiện của sự phi lý, mà chủ yếu quan tâm đến những hệ quả của nó. Nếu chúng ta kiểm chứng những sự kiện, thì những hệ quả cần phải là gì và chúng ta cần phải làm gì? Tự nguyện chết hay là hy vọng?

Trong khát vọng hiểu thực tại, lý tính chỉ có lý trong trường hợp nó quy được thực tại về tư duy. Nếu con người có thể thừa nhận rằng, vũ trụ có năng lực yêu nó và đau khổ, thì nó sẽ cam chịu. Nếu trong diện mạo thường biến của những hiện tượng, tư duy khám phá ra các quan hệ vĩnh hằng mà các hiện tượng ấy được quy về đấy, còn bản thân các quan hệ được khái quát nhờ một nguyên tắc duy nhất nào đó, thì thần thoại về hạnh phúc hóa ra là một sự lừa dối đáng thương. Nỗi buồn nhớ cái thống nhất, khát vọng về cái tuyệt đối biểu thị bản chất của bi kịch con người. Nhưng từ sự hiện diện thực tế của nỗi buồn ấy không suy ra rằng, khát vọng sẽ bị bóp chết. Khi chúng ta vượt qua vực thẳm chia cắt mong muốn với mục đích, và cùng với Parmenide, khẳng định thực tại của cái thống nhất (cho dù nó có là gì đi chăng nữa), thì ngay lập tức chúng ta sẽ rơi vào những mâu thuẫn vô nghĩa. Lý tính khẳng định sự toàn thống, nhưng với khẳng định đó thì nó lại chứng minh sự tồn tại của khác biệt và đa dạng mà cần phải khắc phục.

Trí tuệ cũng nói với tôi về sự phi lý của thế giới theo cách của mình. Địch thủ của nó – lý tính mù quáng – có thể có kỳ vọng về tính rõ ràng tuyệt đối, song tôi vẫn chờ đợi những chứng minh và sẽ vui mừng nhận được chúng nhưng bất chấp kỳ vọng vĩnh cửu đó, bất chấp vô số người có tài hùng biện và sẵn sàng thuyết phục tôi về bất kỳ điều gì, tôi vẫn biết mọi chứng minh đều là giả dối. Không có hạnh phúc đối với tôi, nếu tôi không biết đến nó. Lý tính, thực tiễn hay đạo đức, phổ biến này, quyết định luận này, các phạm trù lý giải vạn vật này – ở đây có một cái gì đó để con người trung thực chế nhạo. Tất cả những thứ đó đều không có một điểm nào chung với trí tuệ, đều phủ định thực chất sâu xa của nó, thực chất thể hiện ở chỗ nó bị thế giới nô dịch. Số phận của con người hiện nay có nghĩa ở trong vũ trụ bất khả tri và hữu hạn này. Cái phi lý vượt lên trên con người, bao bọc nó – cho tới ngày cáo chung của nó. Nhưng khi nhãn quan rành mạch quay lại với nó, cảm giác phi lý sẽ được chiếu sáng và chuẩn xác hóa.

Tôi nói rằng, thế giới là phi lý, nhưng điều đó được nói ra hơi vội. Thế giới tự thân nó đơn giản là không hợp lý, đó là tất cả những gì có thể nói về nó. Điều phi lý là xung đột giữa tính phi lý và khát vọng ngu xuẩn về tính rõ ràng, khát vọng mà tiếng gọi bắt nguồn từ miền sâu nhất trong tâm hồn con người. Sự phi lý hoàn toàn phụ thuộc vào con người và vào thế giới. Hiện tại, nó là mối liên hệ duy nhất giữa con người và thế giới. Sự phi lý kiện toàn chúng vững chắc tới mức chỉ có sự căm thù mới có thể trói buộc một sinh vật này vào sinh vật khác. Đó là tất cả những gì tôi có thể phân biệt trong thế giới vô hạn mà số phận đẩy tôi vào.

Xét từ góc độ trí tuệ, tôi có thể nói rằng, sự phi lý không nằm trong con người (nếu ẩn dụ như vậy nói chung có nghĩa) và không nằm trong thế giới, mà nằm trong sự hiện diện cùng nhau của chúng. Đây hiện tại là mối liên hệ duy nhất giữa chúng. Nếu bám vào cái hiển nhiên, thì tôi sẽ biết con người muốn gì, thế giới tiến cử cái gì với nó, còn bây giờ tôi còn có thể nói là cái gì hợp nhất chúng. Không cần phải tiếp tục đào bới. Những người đang tìm kiếm chỉ cần một tính xác thực duy nhất là đủ. Vấn đề là rút ra mọi hệ quả từ nó.

Hệ quả trực tiếp đồng thời là quy tắc của phương pháp. Sự xuất hiện của bộ ba độc đáo này không phải là một điều bất ngờ. Nhưng nó cũng có điểm chung với những dữ liệu kinh nghiệm – nó đồng thời là vô cùng đơn giản và vô cùng phức tạp. Đặc trưng thứ nhất về phương diện này là tính không phân chia được: Thủ tiêu một trong các thuật ngữ của bộ ba có nghĩa là thủ tiêu tất cả. Không có sự phi lý ở bên ngoài trí tuệ con người. Do vậy, sự phi lý, cũng như mọi thứ khác, biến mất cùng với cái chết nhưng không có sự phi lý ở bên ngoài thế giới. Dựa trên cơ sở đơn giản ấy, tôi có thể coi khái niệm "phi lý" là đặc biệt quan trọng và giả định nó là chân lý thứ nhất. Nguyên tắc thứ nhất của phương pháp nêu trên đã xuất hiện như vậy: Nếu tôi coi một điều gì đó là chân thực, thì tôi cần phải bảo vệ nó. Nếu tôi có chủ ý giải quyết một vấn đề nào đó, thì giải pháp của tôi không được thủ tiêu một trong những phương diện của nó. Sự phi lý là thực tại duy nhất đối với tôi. Vấn đề là thoát ra khỏi nó như thế nào, cũng như sự tự sát có tất yếu được suy ra từ nó hay không. Về thực chất, điều kiện đầu tiên và duy nhất cho nghiên cứu của tôi là việc giữ lại những gì thủ tiêu tôi, là tuân thủ nghiêm ngặt tất cả những gì tôi coi là bản chất của sự phi lý. Tôi xác định bản chất ấy là sự đối kháng và đấu tranh không ngừng.

Một lần nữa tôi lưu ý rằng, suy luận trong lược khảo này hoàn toàn xa lạ với định hướng tinh thần phổ biến nhất ở thời đại khai sáng của chúng ta: Định hướng vào việc giải thích thế giới và dựa trên nguyên tắc về tính hợp lý phổ biến. Dễ dàng giải thích thế giới, nếu biết trước nó giải thích được. Định hướng này tự thân nó là hợp lý, nhưng không có ý nghĩa đối với suy luận của tôi. Chúng ta xem xét lôgíc của ý thức xuất phát từ triết học giả định thế giới là phi lý, nhưng rốt cuộc lại phát hiện ra nghĩa và cơ sở trong thế giới. Cảm hứng nhiều hơn trong trường hợp chúng ta có quan hệ với cách tiếp cận tôn giáo: Điều này thể hiện rõ qua ý nghĩa của đề tài cái phi lý đối với cách tiếp cận tôn giáo. Nhưng cách tiếp cận kỳ cục và tuyệt vời nhất là cách tiếp cận đem lại các cơ sở hợp lý cho thế giới lúc đầu từng được coi là không có nguyên tắc chỉ đạo.

Như vậy, từ sự phi lý, tôi rút ra ba hệ quả là sự nổi loạn của tôi, sự tự do của tôi và khát vọng của tôi. Chỉ với một trò chơi của ý thức, tôi đã biến lời mời chết thành quy tắc sống và bác bỏ sự tự sát. Tất nhiên, tôi hiểu âm hưởng lạnh nhạt như thế nào của giải pháp này trong suốt những ngày tháng cuối đời tôi. Nhưng tôi chỉ biết nói ra một điều: Nó là tất yếu.

14. QUAN NIỆM CỦA WIENER NORBERT (1894–1964)

Vũ trụ có đi đến cáo chung hay không?

Trong các hệ thống nằm ở trạng thái cân bằng, hay trong những bộ phận của các hệ thống như vậy, entropi không nên tăng lên. Nó có thể thực sự giảm xuống ở một số vị trí riêng biệt. Có thể, sự vắng mặt trạng thái cân bằng này trong thế giới bao quanh chúng ta chỉ thể hiện là một thang bậc trên con đường dẫn đến sự cào bằng, mà xét đến cùng, sẽ dẫn đến trạng thái cân bằng. Chúng ta sớm hay muộn cũng sẽ chết, và rất có thể là vũ trụ bao quanh chúng ta cũng sẽ tiêu vong do cái chết nhiệt, khi mà thế giới đi vào trạng thái cân bằng về nhiệt thống nhất, khi mà không còn cái gì thực sự mới xuất hiện. Sẽ không còn lại cái gì ngoài tính đơn điệu buồn tẻ, chỉ có thể chờ đợi những biến đổi cục bộ không đáng kể và không quan trọng từ đó.

Tuy nhiên, chúng ta hiện tại vẫn chưa trở thành người quan sát các thang bậc tiêu vong tối hậu của vũ trụ. Trên thực tế, các thang bậc tối hậu này không thể có một người quan sát nào. Do vậy, trong thế giới trực tiếp bao quanh chúng ta, có các giai đoạn, mà mặc dù bao hàm một bộ phận không đáng kể của sự vĩnh hằng, vẫn có ý nghĩa quan trọng đối với các mục đích của chúng ta, vì entropi ở đây không tăng lên, còn tổ chức và sự tương liên của nó – thông tin – đang nằm trong quá trình sáng tạo.

Những điều tôi nói về các lĩnh vực gia tăng tổ chức này không chỉ có quan hệ với tổ chức do các sinh vật đại diện. Các máy móc cũng góp phần sáng tạo ra thông tin ở cục bộ và nhất thời, bất chấp tổ chức thô thiển và không hoàn hảo của chúng so với tổ chức của con người.

Chúng ta đắm mình vào cuộc sống, nơi mà toàn bộ thế giới phục tùng định luật thứ hai của nhiệt động học: vô trật tự tăng lên, còn trật tự giảm xuống. Như chúng ta thấy, dù sao định luật thứ hai của nhiệt động học, mặc dù có thể được luận chứng đối với toàn bộ một hệ thống khép kín, rõ ràng không có hiệu lực đối với những bộ phận không biệt lập của nó. Trong thế giới, nơi mà entropi có xu hướng tăng lên, có những ốc đảo cục bộ và nhất thời có entropi giảm xuống, sự hiện diện những ốc đảo này cho phép một số người chứng minh sự hiện diện của tiến bộ.

Như vậy, vấn đề có cần phải lý giải định luật thứ hai của nhiệt động học một cách bi quan hay không, phụ thuộc vào ý nghĩa chúng ta đem lại cho, một mặt, toàn bộ vũ trụ, mặt khác – các ốc đảo riêng biệt có entropi giảm xuống ở trong nó. Chúng tôi xin nhắc lại rằng, bản thân chúng ta cấu thành một ốc đảo có entropi giảm xuống và sống giữa các ốc đảo như vậy. Rốt cục, sự khác nhau thông thường giữa cái ở gần và cái ở xa bắt buộc chúng ta phải đem lại một ý nghĩa lớn hơn nhiều cho các lĩnh vực có entropi giảm xuống và trật tự tăng lên so với toàn bộ vũ trụ. Ví dụ, rất có thể là sự sống biểu thị một hiện tượng hiếm thấy ở trong vũ trụ, nó bị giới hạn bởi khuôn khổ của hệ thống Mặt Trời hay thậm chí, nếu chúng ta xem xét sự sống trên bất kỳ cấp độ nào đứng ngang hàng với sự sống chủ yếu được chúng ta quan tâm, – chỉ bởi khuôn khổ của Trái Đất. Mặc dù vậy chúng ta vẫn sống ở trên Trái Đất này, sự vắng mặt có thể của sự sống ở đâu đó trong vũ trụ không làm chúng ta quá lo lắng, và tất nhiên, nó

không làm cho chúng ta lo lắng một cách tỷ lệ thuận với quy mô chiếm ưu thế của bộ phận còn lại trong vũ trụ.

Tiếp theo, hoàn toàn có thể là sự sống bị giới hạn bởi một khuôn khổ thời gian xác định, sẽ đến thời gian không còn sự sống ở trên Trái Đất. Những người am hiểu các điều kiện hóa học của sự sống thì điều khủng khiếp nêu trên lại là một sự thật hiển nhiên. Dù sao chúng ta vẫn có thể đem lại một hình thức nào đó cho những giá trị của chúng ta để trường hợp tồn tại nhất thời này của con người, bất chấp tính chớp nhoáng của nó, vẫn có thể được xem xét là cái có ý nghĩa phổ biến.

Theo nghĩa rộng nhất, chúng ta là các du khách chịu đựng nạn đắm tàu trên hành tinh bắt buộc phải sống. Thậm chí trong thời gian đắm tàu, bản tính đàng hoàng và những giá trị của con người vẫn không nhất thiết phải biến mất, và chúng ta cần phải tạo ra chúng nhiều hơn nữa. Chúng ta sẽ chìm xuống đáy biển, song vào thời điểm hấp hối, chúng ta vẫn cần phải giữ lại ý thức về phẩm giá của bản thân mình.

Tiến bộ không những tạo ra những khả năng mới cho tương lai, mà còn tạo ra cả những hạn chế mới. Có cảm tưởng là dường như bản thân tiến bộ và cuộc đấu tranh của chúng ta chống lại sự gia tăng entropi, xét về thực chất, cần phải chấm dứt ở giấc mơ đưa chúng ta đến sự tiêu vong mà chúng ta cố gắng chạy trốn. Tâm trạng bi quan này chỉ bị chế định bởi sự dốt nát và lười nhác của chúng ta, vì tôi tin tưởng rằng, chính chúng ta đã ý thức được những nhu cầu mới do các điều kiện mới sinh ra, cũng như những phương tiện có trong tay chúng ta để đáp ứng những nhu cầu ấy, nên sẽ còn một thời gian dài nữa thì nền văn minh của chúng ta và chủng tộc người của chúng ta mới bị tiêu vong, và một điều hiển nhiên là chúng bị tiêu vong vì mỗi người trong chúng ta ra đời cũng để chết. Song giữa triển vọng của cái chết cuối cùng và sự chấm dứt hoàn toàn sự sống là một khoảng cách lớn, điều đó là xác đáng như nhau đối với nền văn minh và đối với chủng tộc người, cũng như đối với mỗi cá thể người. Chúng ta tìm thấy ở mình lòng dũng cảm giáp mặt với cái chết của nền văn minh chúng ta, cũng như chúng ta tìm thấy lòng dũng cảm nhìn thẳng vào cái chết không tránh khỏi của bản thân mình. Niềm tin đơn giản vào tiến bộ là sự tin tưởng không phải của sức mạnh, mà của thái độ phục tùng, và do vậy, của sự yếu đuối.

15. QUAN NIỆM CỦA LOSSKY NICOLAI ONUFRIEVICH (1870–1965)

Học thuyết động lực học về vật chất

Sau những điều đã nói thì dễ dàng đưa ra quan niệm về đặc điểm nổi bật nhất của học thuyết về vật chất trong hệ thống thế giới quan hữu cơ. Nếu vật chất bắt nguồn từ tồn tại tối cao, hơn nữa là tồn tại cũng có khả năng tạo ra các loại hình hiện thực khác, ngoài vật chất, thì các quy luật của giới tự nhiên vật chất là mang tính tương đối ở một mức độ lớn hơn so với quan niệm quen thuộc của các nhà vật lý học.

Tất nhiên, không có ai nghi ngờ rằng, công thức của bất kỳ định luật nào cũng cần phải bao hàm một số lượng lớn điều kiện, thậm chí không xác định được, do vậy công thức của định luật không có tính chính xác tuyệt đối, tức là thường hóa ra quá rộng. Ví dụ, không nên chờ đợi nước sôi ở 100 độ, vì điều đó chưa tính đến sự phức tạp của

tự nhiên: ngoài nhiệt độ thì còn cần phải tính đến áp suất của khí quyển, thành phần hóa học của nước,... Nhà vật lý học biết đến vô số điều kiện bổ sung, nhưng khi chỉ đề cập đến vật chất, ông ta có thói quen nghĩ rằng, tất cả những điều kiện ấy bao giờ cũng chỉ là những điều kiện vật lý. Do vậy, khi xác định những định luật chung nhất, ví dụ như định luật bảo toàn vật chất như một thuộc tính chung của vật chất, nhà vật lý học cho rằng, không cần phải đưa những lời nói bổ sung nào vào công thức của định luật này; hơn nữa, trí tuệ của nhà vật lý thiên về chủ nghĩa duy vật lại coi là hoàn toàn không thể hạn chế định luật ấy. Trên thực tế, khi chúng ta chỉ hiện diện trong lĩnh vực những quá trình vật chất, việc thủ tiêu vật chất bằng những thuộc tính vật lý, áp suất, cú hích là không được phép và thậm chí là không tưởng tượng được. Chúng ta hình dung rằng, vật chất không phải là dạng tồn tại duy nhất trong tự nhiên, đặc biệt là chúng ta lưu ý rằng, vật chất là một cái thứ sinh, do hoạt động của các bản nguyên tối cao, các thực thể chế định. Khi đó vị trí của vật chất trong tự nhiên trở nên kém vững chắc hơn so với tưởng tượng của trí tuệ nhà duy vật. Khi đó sẽ dễ dàng hình dung những điều kiện nào cho phép thủ tiêu hạt vật chất. Trên thực tế, chúng ta hình dung một người hoạt động có thực thể, thực hiện hoạt động đẩy và qua đó, vật chất lấp đầy các bộ phận của không gian. Tiếp theo, chúng ta hình dung nhà hoạt động có thực thể ấy tiến hành cả các hoạt động tâm lý. Khi đó các quá trình đẩy do người ấy thực hiện sẽ trở nên có thể, chúng do hoạt động tâm lý của người ấy định hướng một cách có mục đích rõ ràng. Bây giờ, chúng ta giả định rằng, dựa trên hàng loạt kinh nghiệm, người hoạt động có thực thể như vậy đạt tới các thang bậc ý thức tối cao, phát hiện ra các phương diện tiêu cực của quá trình vật chất và hoàn toàn khước từ hoạt động thô sơ của mình. Khi đó hạt vật chất sẽ biến mất khỏi thành phần của tự nhiên, đồng thời một nguồn dự trữ năng lượng vật lý cũng biến mất, nhưng người hoạt động có thực thể vẫn được giữ lại và định hướng sức sáng tạo của mình vào hoạt động cao hơn, thuần túy tinh thần (chứ không phải vật chất, tâm lý, tâm thần).

Xuất phát từ những suy luận nêu trên, có thể hình dung ra một con đường phát triển của tự nhiên, khi đó tất cả mọi quá trình vật chất sẽ biến vật trên một giai đoạn tồn tại nào đó của nó, và toàn bộ thế giới sẽ đi tới hình thức hoạt động sống cao nhất. Đặc trưng cho thế giới quan hữu cơ là thiên hướng về học thuyết cho là có thể tránh khỏi tồn tại vật chất. Minh họa cho kiểu học thuyết phát triển như vậy là các quan điểm của Ed. Hartman được ông trình bày trong hai cuốn sách nổi tiếng – *Những vấn đề của vật lý học hiện đại* và *Những vấn đề của cuộc sống* (1906).

Hartman cho rằng, ngoài các lực lượng vật chất, trung tâm, trong tự nhiên còn có các lực lượng không trung tâm, phi vật chất. Giới tự nhiên vô cơ được chế định bởi tác động chỉ của các lực lượng trung tâm, do vậy chỉ có quy luật cơ giới hóa – lý thống trị ở trong nó. Các quá trình sống có tính chất khác: Chúng thực chất là "những hiện tượng liên kết, xuất hiện từ sự phối hợp giữa các lực trung tâm vô cơ với các lực phi trung tâm; đứng trên các quy luật vô cơ của tự nhiên ở đây là các quy luật hữu cơ, đứng trên quy luật lý – hóa – sự tự trị của sự sống".

Hơn nữa, khi coi bất kỳ lực lượng nào về nguyên tắc cũng đồng nhất với ý chí, Hartman cho rằng, thang bậc phát triển cao nhất của đời sống tinh thần có ý thức trong thế giới có thể kéo theo một bước ngoặt sâu sắc nhất, mà chính là sự thủ tiêu hoàn toàn các quy luật của giới tự nhiên vật chất.

Thậm chí các nhà triết học không nghiên cứu siêu hình học, nếu họ thừa nhận tính phái sinh của tồn tại vật chất theo một nghĩa nào đó, vẫn thường gắn liền tư tưởng về khả năng biến mất của vật chất với học thuyết ấy. Ví dụ, đối với Kant thì giới tự nhiên vật chất là một cái thứ sinh: Nó chỉ tồn tại trong kinh nghiệm của con người, vì con người nhận thức thế giới nhờ cảm tính bên ngoài có hình thức là không gian. Do vậy, khi Kant đi vào lĩnh vực những phỏng đoán siêu hình học về sự sống của chủ thể biết tư duy sau cái chết (với lời nói thêm rằng, ông đi vào lĩnh vực những giả định không chứng minh được), ông hoàn toàn nhất quán giả định sự biến mất của giới tự nhiên vật chất: "Nếu, – ông nói, – một loại cảm tính mà nhờ đó các đối tượng siêu nghiệm và chúng ta hiện hoàn toàn chưa biết đến hiện ra với chúng ta như thế giới vật chất, cần phải biến mất, thì hệ quả của điều đó vẫn không phải là sự chấm dứt của mọi quan niệm trực quan và hoàn toàn có thể là bản thân những đối tượng chưa biết đến vẫn tiếp tục có thể khả tri đối với chủ thể biết tư duy, tất nhiên không phải với tư cách những vật thể".

Giả thuyết của Kant khác với giả thuyết của Hartman như sau: Theo Hartman, sự biến mất của giới tự nhiên vật chất cần phải là kết quả của bước ngoặt ở trong *vũ trụ*, còn theo Kant, nó cần phải là hệ quả của bước ngoặt ở trong *tâm thần* của chủ thể biết tư duy. Sự khác nhau này được lý giải vì Hartman coi vật chất là *thực tại siêu chủ quan*, còn Kant lại hạ thấp nó xuống chỉ còn là biểu tượng *chủ quan* ở trong trí tuệ của con người.

Những suy luận nêu trên cho thấy rõ rằng, bất kỳ ai coi vật chất là tồn tại phái sinh, đều cần phải hình thành các quy luật chung nhất của giới tự nhiên vật chất cùng với những giới hạn hay ít nhất, cũng cần phải thừa nhận rằng, việc nghiên cứu tiếp tục giới tự nhiên sẽ dẫn tới việc hạn chế công thức của quy luật.

Nhằm né tránh những sự hiểu lầm, cần phải nhận thấy rằng, không nên lý giải những hạn chế như vậy như là sự vi phạm các quy luật: Chúng chỉ ra rằng, quy luật thực sự có tính chất riêng hơn là chúng ta giả định lúc ban đầu. Với bất kỳ sự mở rộng nào nhãn quan của chúng ta, chúng ta đều sẽ cần phải tiến hành những chỉnh lý như vậy. Thậm chí toán học, trong đó việc nói đến những vi phạm nào đó trở nên lố bịch, cùng với sự phát triển của mình, cũng buộc phải đưa ra những hạn chế mới đối với các định lý của mình.

Cho tới nay, chúng ta vẫn nói tới sự hạn chế định luật bảo toàn vật chất và định luật bảo toàn năng lượng. Bây giờ, ở phần kết luận, chúng ta nói đến định luật entropi, nó cho thấy trong giới tự nhiên vật chất có xu hướng cào bằng những sự khác biệt về cường độ năng lượng, và do vậy, sự làm giảm giá ngày một tăng của năng lượng.

Lẽ nào trong tự nhiên lại không có các tác nhân vô hiệu hóa một phần xu hướng ấy?

Chúng ta hình dung hai cái bình hoàn toàn được tách biệt nhau và một bình chứa đầy khí nóng, còn bình khác – khí lạnh. Chúng ta bỏ vật ngăn cách chúng, sau một thời gian, các phân tử chuyển động nhanh của khí nóng sẽ thâm nhập vào bình khí lạnh với một số lượng lớn hơn các phân tử lạnh thâm nhập vào bình khí nóng; rốt cuộc là nhiệt độ được cào bằng. Chúng ta giả định rằng, tại nơi tiếp giáp giữa hai bình có con quỷ, nó phân loại những phân tử và chỉ cho phép những phân tử chuyển động chậm nhất đi từ bình nóng sang bình lạnh, những phân tử chuyển động nhanh nhất – từ bình lạnh sang bình nóng, kết quả là quá trình sẽ nhận được tính chất *entropi*: Sự khác nhau về nhiệt độ không giảm, mà lại tăng lên.

Tất nhiên, con quỷ là ảo tưởng nhưng nếu thừa nhận học thuyết vật hoạt luận về các vật thể hữu hồn, thì hóa ra bản thân một số hạt vật chất thực chất là những biểu hiện của một thứ ma quỷ có khả năng làm gia tăng những sự khác nhau về cường độ năng lượng. Trên thực tế, sự gia tăng hay suy giảm các quá trình đẩy theo các hướng khác nhau do các quá trình tâm lý định hướng, như điều này diễn ra trong các vật thể hữu sinh, có thể làm gia tăng những sự khác về cường độ năng lượng, tức là khắc phục entropi. Tư tưởng cho rằng, quá trình sống có thể đóng vai trò như vậy, đã được bản thân các nhà vật lý học đưa ra. Trong cuốn sách sâu sắc "Entropi hay là lý thuyết vật lý học về sự sống" của mình, F.Auerbach đã khẳng định rằng, sự sống là tổ chức mà thế giới tạo ra để đấu tranh chống lại việc làm mất giá của năng lượng. Tính entropi của sự sống đạt được vì cơ thể sống biến những chuyển động hỗn loạn thành những chuyển động *có trật tự*, có *định hướng* xác định.

Xuất phát từ học thuyết động lực học về vật chất được trình bày ở trên, chúng ta dễ hiểu thực thể sống có khả năng đem lại tính có nghĩa, tức là tính có trật tự, cho các chuyển động trong cơ thể của mình như thế nào.

Dựa vào những suy luận như vậy, cần phải trình bày định luật entropi cùng với sự hạn chế, mà chính là cùng với sự chỉ ra rằng, nó chỉ có ý nghĩa đối với môi trường vô cơ.

Kết quả chung của tất cả những suy luận nêu trên là tồn tại vật chất, nếu hiểu nó theo tinh thần của thế giới quan *hữu cơ*, như là tồn tại phái sinh, có tính chất *uyển chuyển* hơn nhiều quan niệm thông thường: Các quy luật của giới tự nhiên vật chất hoàn toàn không có sự thống trị vô hạn để tồn tại tinh thần bao giờ cũng chỉ còn phải phục tùng chúng một cách vô điều kiện. Hơn nữa, các đại diện của tồn tại tinh thần thậm chí còn có thể mơ ước về một giai đoạn phát triển của thế giới, khi mà sẽ bắt đầu sự giải phóng hoàn toàn khỏi tồn tại vật chất nhờ sự biến mất hoàn toàn của nó.

16. QUAN NIỆM CỦA HEIDEGGER MARTIN (1889–1976)

Tồn tại và thời gian

Cái gì đem lại nguyên cớ để nói đến thời gian và tồn tại đồng thời? Ngay từ khởi nguyên của tư duy Tây Âu và đến trước thời hiện đại, tồn tại cũng có nghĩa là hiện diện. Hiện tại phát ngôn nhân danh sự hiện diện, sự có mặt. Theo các quan niệm thông thường, hiện tại cùng với quá khứ và tương lai cấu thành đặc trưng của thời gian. Với tư cách hiện diện, tồn tại được xác định thông qua thời gian. Điều đó là đủ để thường

xuyên tạo ra những lộn xộn ở trong tư duy. Những lộn xộn này tăng lên, khi chúng ta bắt đầu suy luận định nghĩa như vậy về tồn tại thông qua thời gian được đem lại như thế nào?

Như thế nào? – Đây là vấn đề người ta nói ra một cái gì đó, như thời gian ở trong tồn tại như thế nào, tại sao và xuất phát từ cái gì. Bất kỳ thử nghiệm nào nhằm suy xét quan hệ giữa tồn tại và thời gian nhờ các quan niệm phổ biến và gần đúng về tồn tại và thời gian bây giờ đều bị rối tung lên do có sự đan xen khó hiểu giữa các quan hệ không rõ ràng.

Chúng ta nói ra thời gian, khi nói: Tất cả mọi thứ đều có thời gian của mình. Điều này có nghĩa rằng, vạn vật, tất cả mọi cái thực tồn đều đến, ra đi đúng lúc và còn lại ở trong thời gian dành cho nó. Mỗi sự vật đều có thời gian của mình.

Tồn tại có phải là vật hay không? Tồn tại có nằm trong thời gian, giống như mọi cái thực tồn hiện có hay không? Nói chung, có tồn tại hay không? Nếu nó có, thì chúng ta tất yếu cần phải thừa nhận rằng, nó là một cái thực tồn nào đó, và do vậy, cần phải tìm kiếm nó ở giữa những cái thực tồn khác. Đây là những nghĩa quen thuộc của *tồn tại*. Chúng đã được làm sáng tỏ. Chúng ta thừa nhận những nghĩa ấy. Nhưng chúng ta tìm thấy tồn tại ở đâu? Chúng ta không tìm thấy tồn tại ở giữa những vật. Mỗi một vật đều có thời gian của mình. Nhưng tồn tại không phải là vật, không phải là một cái gì đó nằm trong thời gian. Bất chấp điều đó, tồn tại vẫn được định nghĩa là sự hiện diện, là hiện tại thông qua thời gian, thông qua cái nhất thời.

Lẽ nào chúng ta cần phải mạo nhận tồn tại, thời gian là các đối tượng? Chúng không phải là các đối tượng nào đó, nếu "đối tượng" có nghĩa là một cái thực tồn nào đó, "không một đối tượng nào" cần phải có nghĩa là tồn tại, có nội dung đặc biệt, ẩn chứa một cái không khắc phục được. Tồn tại – một đối tượng đặc biệt, đối tượng của tư duy.

Thời gian – một đối tượng đặc biệt, đối tượng của tư duy, vì một cái gì đó, như thời gian, được nói đến chính trong tồn tại như hiện diện. Tồn tại và thời gian, thời gian và tồn tại được gọi là quan hệ qua lại giữa hai đối tượng mang hai đối tượng đến với nhau và bộc lộ quan hệ của chúng. Tư duy tuân thủ tình hình đó, quan hệ đó giữa các đối tượng – đó chính là cái được định trước cho tư duy, với điều kiện nó vẫn kiên trì chờ đợi đối tượng của mình.

Tồn tại – một đối tượng nào đó, nhưng không phải là cái thực tồn nào.

Thời gian – một đối tượng nào đó, nhưng không phải là cái nhất thời nào.

Chúng ta nói về cái thực tồn là: Nó đang có nhưng chúng ta phải thận trọng đối với đối tượng "tồn tại" và "thời gian". Chúng ta không nói: Tồn tại đang có, thời gian đang có. Chúng ta chỉ thay đổi cách sử dụng từ nhờ sự thay đổi đó. Chúng ta nói "được đem lại" thay cho "đang có".

Để đạt tới bản thân các đối tượng thông qua diễn đạt bằng ngôn ngữ, chúng ta cần phải chứng minh cái "được đem lại" ấy tự cho phép nhìn thấy và trải nghiệm bản thân như thế nào. Con đường thích hợp ở đây là: Chúng ta cần phải làm sáng tỏ cái gì được đem lại trong "cái được đem lại" ấy, tồn tại được đem lại, thời gian được đem lại có

nghĩa là gì. Tương ứng, chúng ta cố gắng nhìn nhận cái Es đó, cái đem lại tồn tại và thời gian cho chúng ta. Quan sát nó, chúng ta sẽ thận trọng theo nghĩa khác. Chúng ta cố gắng đưa cái Es đó và sự đem lại của nó vào nhãn quan và tìm kiếm cái Es viết hoa.

Đầu tiên, chúng ta quan sát tồn tại bằng tư duy để suy xét bản thân nó theo đúng nghĩa của nó.

Sau đó, chúng ta quan sát thời gian trong tư duy để suy xét bản thân nó theo đúng nghĩa của nó.

Điều đó cần phải chỉ ra phương thức đem lại tồn tại, đem lại thời gian. Sự đem lại này cho thấy rõ cần phải xác định như thế nào cái đem lại ấy, cái đem lại chúng cho nhau và đưa chúng ra như quan hệ.

Tồn tại mà nhờ đó mọi cái thực tồn đều được hình thành chính với tư cách cái thực tồn, có nghĩa là hiện diện. Đối với cái hiện diện được suy xét thì sự hiện diện tự bộc lộ mình như sự cho phép hiện diện. Bây giờ vấn đề là suy xét bản thân sự cho phép hiện diện ấy, vì sự hiện diện đã được cho phép. Sự cho phép hiện diện tự bộc lộ bản ngã của mình ở chỗ nó tham gia vào cái ẩn náu. Cho phép hiện diện có nghĩa là vạch ra, đưa vào cái cởi mở. Đóng vai trò trong sự cởi mở là sự đem lại, chính là bản thân sự đem lại sự hiện diện, tức là tồn tại, ở trong sự cho phép hiện diện.

(Đối tượng "tồn tại", để suy xét nó, đòi hỏi sự suy xét của chúng ta phải quan sát chỉ dẫn thể hiện trong sự cho phép hiện diện. Chỉ dẫn này trong sự cho phép hiện diện làm sáng tỏ sự cởi mở. Nhưng sự đem lại, cái được đem lại phát ngôn nhờ xuất phát từ sự cởi mở ấy.)

Khi đó, chúng ta vẫn không hiểu rõ sự đem lại nó ở trên, vì nó là cái Es đem lại.

Tồn tại, nếu suy xét bản thân nó, đòi hỏi chúng ta phải khước từ tồn tại được toàn bộ siêu hình học nghiên cứu và lý giải nhờ xuất phát từ cái thực tồn và đóng vai trò cơ sở của cái thực tồn. Để suy xét tồn tại của bản thân, cần phải gạt bỏ nó như cơ sở của tồn tại một cách có lợi cho sự đem lại đang có tác động, ẩn náu ở trong sự cởi mở, tức vì cái được đem lại. Tồn tại thuộc về cái được đem lại ấy như một món quà. Tồn tại như một món quà không chạy trốn khỏi sự đem lại. Tồn tại, sự hiện diện chỉ được cải biến. Với tư cách sự cho phép hiện diện, nó thuộc về sự cởi mở, và vốn là quà tặng của sự cởi mở, nó được giữ lại trong sự đem lại. Tồn tại không hiện hữu. Tồn tại được đem lại, được đem lại như là sự cởi mở hiện diện.

Để "cái đem lại tồn tại" này có thể tự bộc lộ ra rõ ràng hơn, chúng ta quan sát sự đem lại ấy một cách triệt để hơn. Chúng ta làm được điều đó trong trường hợp nếu chúng ta quan tâm đến những biến đổi đa dạng của cái được gọi là tồn tại một cách rất không rõ ràng – tồn tại mà người ta không biết đến tính đặc thù của nó, khi vẫn tiếp tục coi nó là khái niệm trống rỗng nhất. Thậm chí người ta về nguyên tắc còn không khước từ quan niệm đó về tồn tại như một sự trừu tượng hoàn toàn, hơn nữa, quan niệm này còn được khẳng định khi tồn tại như một cái hoàn toàn trừu tượng bị vượt bỏ trong tính hiện thực hoàn toàn cụ thể của tinh thần tuyệt đối – điều này diễn ra trong phép biện chứng tư biện của Hegel và được trình bày trong "Khoa học lôgíc" của ông.

Thử nghiệm suy xét những biến đổi phong phú tìm thấy chỗ dựa thứ nhất là cái đồng thời chỉ ra cho chúng ta thấy con đường tiếp theo – chỗ dựa đó là ở chỗ chúng ta tư duy tồn tại theo nghĩa hiện diện.

Việc khám phá ra những biến đổi phong phú của tồn tại trước hết thể hiện là lịch sử của tồn tại nhưng tồn tại không có lịch sử, giống như thành phố hay dân tộc. Cái lịch sử trong lịch sử của tồn tại tất nhiên tự quy định mình chỉ bằng phương thức diễn ra của tồn tại, điều này có nghĩa là bằng phương thức được đem lại của tồn tại.

* * *

Siêu hình học biểu thị cái thực tồn trong tồn tại của nó và qua đó suy ngẫm tồn tại của cái thực tồn. Song nó lại không suy ngẫm về sự khác nhau giữa chúng (Xem "Về thực chất của luận chứng", 1929, tr. 8; ngoài ra, "Kant và vấn đề siêu hình học", 1929, tr. 225; và "Tồn tại và thời gian", tr. 230). Siêu hình học không đặt ra vấn đề về chân lý của bản thân tồn tại. Do vậy nó không bao giờ hỏi bản chất của con người thuộc về chân lý của tồn tại theo nghĩa nào. Cho tới nay, siêu hình học không những không bao giờ đã đặt ra vấn đề đó. Bản thân vấn đề đó là bất khả tri đối với siêu hình học với tư cách siêu hình học. Tồn tại vẫn cứ chờ đợi cho tới lúc bản thân nó trở thành công việc của tư duy con người. Dường như trên bình diện xác định bản chất người, con người chưa xác định lý tính, ratio (lý tính), của thực thể sống, animal (động vật hữu sinh), cho dù là thông qua "năng lực phân tích những khái niệm đầu tiên" hay là thông qua "năng lực sử dụng các phạm trù" hay theo một cách nào đó, hoạt động của lý tính bao giờ cũng bắt nguồn từ chỗ trước mọi trực giác về cái thực tồn trong tồn tại của nó, bản thân tồn tại đã tự chiếu sáng mình và đã chiếu sáng trong chân lý của mình. Hệt như vậy, khái niệm "thực thể sống" đã hàm chứa từ trước sự lý giải về "sự sống", tất yếu dựa vào sự lý giải về cái thực tồn như "sự sống" và "tự nhiên" trong đó sự sống bộc lộ ra. Trên hết và trước hết cần phải hỏi bản chất người có được giả định trước trên chiều cạnh "hữu sinh" hay không – điều này ngay từ đầu đã giải quyết tất cả. Lẽ nào chúng ta đang đi trên con đường đúng đắn dẫn đến bản chất người, khi chúng ta hạn chế con người như một sinh thể ở giữa những sinh thể khác, như thực vật, động vật, Chúa? Có thể làm như vậy, có thể đặt con người ở bên trong cái thực tồn như một hiện tượng giữa những hiện tượng khác. Khi đó chúng ta bao giờ cũng có thể nói một điều gì đó xác thực về con người nhưng cần phải làm sáng tỏ việc con người dứt khoát bị đẩy xuống lĩnh vực animalitas (thú tính), thậm chí nếu người ta không cào bằng nó với động vật, mà gán ghép cho nó một sự khác biệt đặc thù nào đó. Về nguyên tắc, người ta hình dung con người bao giờ cũng là một thực thể sống, homo animalis (thực thể hữu sinh), thậm chí cả khi anima (linh hồn, tâm thần) của nó được giả định là tinh thần, hay trí tuệ, còn homo – chủ thể, là cá nhân, là tinh thần. Sự giả định như vậy là thủ thuật của siêu hình học. Qua đó bản chất người bị cắt xén và không được suy xét đến tận cội nguồn của nó. Siêu hình học suy xét con người như animalitas (thú tính) và không suy xét đến humanitas (tính nhân văn) của nó.

Siêu hình học bị tách rời khỏi một thực tế đơn giản và quan trọng là con người chỉ thuộc về bản chất của mình vì nó nghe thấy yêu cầu của tồn tại. Chỉ yêu cầu này làm

cho nó "hiện diện", cho phép nó tìm thấy cái nuôi dưỡng bản chất của nó. Chỉ nhờ sự nuôi dưỡng cái "hiện diện" ấy của nó mà ngôn ngữ của nó giữ lại sự hiện sinh vốn có của nó. Tôi gọi sự đứng dưới ánh sáng của tồn tại là sự hiện sinh của con người. Loại tồn tại này chỉ vốn có ở con người.

Để đo được chân lý tồn tại và suy xét nó, chúng ta trước hết còn cần phải làm sáng tỏ tồn tại có can hệ với con người như thế nào và nó tuyên bố các quyền của mình với con người như thế nào. Chúng ta sẽ có kinh nghiệm về bản chất như vậy khi nó cho phép chúng ta biết rằng, con người *hiện diện* ở chừng mực con người hiện sinh. Nói ra điều đó bằng ngôn ngữ truyền thống, chúng ta nhận được: Sự hiện sinh của con người là thực thể của nó.

Thực ra, với tồn tại của mình thì con người bị "quẳng vào" chân lý của tồn tại để khi hiện sinh như vậy, nắm bắt lấy chân lý của tồn tại, để cái thực tồn hiện ra như cái thực tồn, như nó đang hiện diện dưới ánh sáng của tồn tại. Không phải con người quyết định nó hiện ra hay không và sẽ hiện ra như thế nào, Thượng đế và các thần linh, lịch sử và tự nhiên sẽ đi vào dưới ánh sáng của tồn tại, hiện diện hay vắng mặt và hiện diện như thế nào. Sự hiện diện của cái thực tồn căn cứ trên sự kiện lịch sử của tồn tại. Tuy nhiên, con người vẫn còn đứng trước vấn đề: nó sẽ hiện diện hay không, bản chất của nó có được thực hiện để phù hợp với sự kiện ấy; vì phù hợp với sự kiện đó, con người có sứ mệnh của cái hiện sinh phải bảo vệ chân lý của tồn tại. Con người là người gác cổng của tồn tại. Tư tưởng trong "Tồn tại và thời gian" chỉ tiếp cận với điều này, khi sự thực tồn được xem xét ở đó như là "lo âu".

Nhưng tồn tại là gì? Nó là bản thân Nó. Tư duy tương lai cần phải học tập cách trải nghiệm và nói ra điều đó. "Tồn tại" – đó không phải là Chúa và không phải là cơ sở của thế giới. Tồn tại rộng hơn mọi cái thực tồn, song dù sao nó vẫn gần gũi hơn với con người so với bất kỳ cái thực tồn nào, cho dù đó là tảng đá, thú dữ, tác phẩm nghệ thuật, cỗ máy, thiên thần hay Chúa. Tồn tại – đó là cái gần gũi nhất. Tuy nhiên, cái gần gũi nhất vẫn là cái xa lạ nhất đối với con người. Bao giờ con người cũng dựa từ trước vào cái thực tồn và chỉ vào cái thực tồn. Hình dung cái thực tồn như cái thực tồn, tư duy tất nhiên tham gia vào quan hệ với tồn tại, nhưng bao giờ cũng chỉ thực sự tư duy cái thực tồn tự thân nó và không bao giờ tư duy tồn tại tự thân nó. "Vấn đề tồn tại" mãi mãi sẽ vẫn là vấn đề về cái thực tồn. Vấn đề tồn tại hiện nay vẫn chưa được biểu thị như là vấn đề tồn tại. Triết học trở nên triết học "phê phán" ở đâu, như ở Descartes và Kant, thì ở đó nó tất yếu bị rơi vào vòng quay của quan niệm siêu hình học. Nó suy xét nhờ xuất phát từ cái thực tồn và định hướng vào cái thực tồn, trải qua vòng khâu hướng vào tồn tại. Vì bất kỳ sự xuất phát nào từ cái thực tồn và mọi sự quay lại với nó bao giờ cũng đứng từ trước dưới ánh sáng của tồn tại.

Tuy nhiên, siêu hình học nhận thấy ánh sáng của tồn tại hoặc là như nhãn quan của kẻ hiện diện trong ý niệm, hoặc là – như trong triết học phê phán – như cái được xem xét trong nhãn quan của biểu tượng mang tính phạm trù hóa: xuất phát từ tính chủ quan. Điều này có nghĩa là: Chân lý của tồn tại với tư cách ánh sáng của nó vẫn là một bí ẩn đối với siêu hình học. Bí ẩn này đồng thời cũng không phải là khiếm khuyết

của siêu hình học, mà là kho báu đích thực của nó bị che đậy khỏi bản thân nó và dẫu sao vẫn được di chúc lại cho nó. Bản thân ánh sáng là tồn tại.

Con người không những là một sinh thể có ngôn ngữ cùng với những năng lực khác của mình. Ngôn ngữ là ngôi nhà của tồn tại, sống trong đó thì con người hiện sinh, vì con người có được chân lý của tồn tại, thuộc về chân lý ấy.

Khi xác định nhân tính của con người với tư cách hiện sinh, điều quan trọng không phải là con người, mà là tồn tại như chiều cạnh xuất thần của hiện sinh. Tuy nhiên, chiều cạnh này không phải là một không gian nào đó. Thực ra là ngược lại, tất cả những gì thuộc về không gian và toàn bộ thời gian – không gian đều thực tồn trên chiều cạnh này, bản thân tồn tại "hiện diện" với tư cách đó.

Cái "hiện diện" này được sử dụng để ngay từ đầu né tránh cách diễn đạt "có tồn tại"; vả lại "có" thường nói đến cái đang thực tồn. Chúng ta gọi nó là cái thực tồn. Thực tại "hiện hữu" không phải là cái thực tồn. Nếu "có" trực tiếp nói về tồn tại, thì rất dễ hình dung tồn tại dưới dạng "cái thực tồn" giống như một cái thực tồn đã biết nào đó tác động với tư cách nguyên nhân và hệ quả sinh ra. Ngay ở thời đại ban đầu của tư duy, Parmenide đã nói: "Chỉ có tồn tại". Câu nói này ẩn chứa bí ẩn khởi thủy của mọi tư duy. Có thể, không thể nói "có" một cách thích hợp về bất kỳ cái gì, ngoài tồn tại, do vậy mọi cái thực tồn không bao giờ "có" một cách thực sự. Tư duy đầu tiên cần phải cố gắng nói ra chân lý của tồn tại, thay vì lý giải nó như cái thực tồn nhờ xuất phát từ cái thực tồn, do vậy một vấn đề vẫn còn bỏ ngỏ đối với tư duy chân thực là: Tồn tại "có" hay không và nó có như thế nào.

Vì tồn tại chưa được suy xét, nên trong "Tồn tại và thời gian" có nói đến tồn tại: "nó hiện diện". Khi đó không nên có những sự tư biện. Cái "hiện diện" này thực tồn như là số phận của tồn tại. Lịch sử của nó được biểu thị trong ngôn ngữ của các nhà tư tưởng nghiêm túc. Do vậy, suy xét chân lý của tồn tại, tư duy mang tính lịch sử. Không có một tư duy "có hệ thống" nào đứng ở bên cạnh nó để minh chứng các ý kiến quá khứ. Nhưng có một cái gì đó quan trọng hơn hệ thống của Hegel là hệ thống dường như có khả năng biến quy luật tư duy của mình thành quy luật của lịch sử và qua đó nâng lịch sử lên thành hệ thống. Có lịch sử của tồn tại bao chứa tư duy và ký ức về lịch sử ấy do bản thân lịch sử thực hiện. Ký ức như vậy khác căn bản so với sự ghi nhận mang tính chất tổng kết lịch sử theo nghĩa một cái gì đó đã và đang diễn ra. Lịch sử trước hết diễn ra như sự kiện, chứ không phải như cái đã diễn ra. Cái đã diễn ra, thì không đi vào quá khứ. Những sự kiện của lịch sử diễn ra như những cái do chân lý của tồn tại gửi đến từ bản thân nó. Tồn tại trở thành một sự kiện mang tính quyết định của lịch sử vì nó "hiện diện" và ban tặng bản thân mình. Nhưng được suy xét như sự kiện, cái "hiện diện" này có nghĩa là: Nó ban tặng bản thân mình và đồng thời cũng khước từ bản thân mình. Tất nhiên, quan niệm của Hegel về lịch sử như sự phát triển của tinh thần là không đúng. Và không chỉ vì nó đúng một phần, sai một phần. Nó cũng là chân thực, giống như siêu hình học lần đầu tiên nói về thực chất được cân nhắc đến cùng của mình thông qua Hegel trong hệ thống của ông ta cũng là chân thực. Siêu hình học tuyệt đối cùng với những triển khai của mình ở Marx và Nietzsche

thuộc về lịch sử của chân lý tồn tại. Cái gì bắt nguồn từ nó thì không thể bác bỏ và thủ tiêu. Chỉ có thể thừa nhận nó bằng cách cho phép chân lý của nó ngay từ đầu đã ẩn náu ở trong bản thân tồn tại và biến mất khỏi những ý kiến thuần túy của con người. Bất kỳ sự bác bỏ nào cũng là ngu xuẩn trong lĩnh vực tư duy về bản chất. Cuộc tranh luận giữa các nhà tư tưởng là "cuộc tranh luận yêu thích" về bản thân thực chất của vấn đề. Nó cho phép họ dần dần quay lại với cái thuộc về bản thân, nhờ đó họ tìm thấy chỗ đứng của mình trong số phận của tồn tại.

Nếu con người sẽ biết cách tư duy chân lý của tồn tại, thì nó sẽ tư duy chân lý ấy nhờ xuất phát từ hiện sinh. Khi hiện sinh, con người cởi mở với số phận của tồn tại. Sự hiện sinh của con người với tư cách sự hiện sinh là mang tính lịch sử, nhưng trước hết không phải vì và không phải chỉ vì nhiều thứ diễn ra với con người và với những sự vật của con người cùng với dòng thời gian. Vì sự hiện sinh của tồn tại ở đây, Dasein, được suy ngẫm, nên việc suy xét tính lịch sử của tồn tại ở đây là quan trọng đối với tư duy trong "Tồn tại và thời gian".

Vấn đề đặt ra là tại sao trong *"Tồn tại và thời gian"* lại nói: Chỉ có tồn tại ở đây, chỉ có tồn tại? Tất nhiên, điều đó có nghĩa là: Ánh sáng của tồn tại chỉ được thực hiện cho tới khi tồn tại tự ủy thác bản thân mình cho con người. Nhưng nếu cái "Ở đây" của tồn tại, ánh sáng như chân lý của bản thân tồn tại được thực hiện, thì đó là số phận của bản thân tồn tại. Đó là sự kiện chiếu sáng. Câu nói ấy không có nghĩa: tồn tại người như existential (hiện sinh) theo nghĩa truyền thống và như hiện thực bắt nguồn từ ego cogito (bản ngã luận) trong sự suy xét lại ở châu Âu cận đại chỉ là cái thực tồn tạo ra tồn tại. Câu nói ấy cũng không có nghĩa dường như tồn tại chỉ là tác phẩm của con người. Trong lời nói đầu cho "Tồn tại và thời gian" có nói rõ và thậm chí còn nhấn mạnh: "Tồn tại là sự siêu việt hóa theo nghĩa đen và nghĩa phát sinh". Giống như tính cởi mở của sự gần gũi về mặt không gian vượt ra khỏi giới hạn của bất kỳ vật xa lạ và gần gũi nào, thì tồn tại về nguyên tắc cũng rộng hơn mọi cái thực tồn, vì nó là bản thân ánh sáng. Vì lúc đầu còn dựa vào siêu hình học đang thống trị, nên tồn tại được suy xét nhờ xuất phát từ cái thực tồn.

Định nghĩa sơ bộ "tồn tại là sự siêu việt hóa theo nghĩa đen và nghĩa phát sinh" đã tập hợp được trong một câu nói tất cả mọi phương thức mà thực chất của tồn tại cho tới nay vẫn chiếu sáng cho con người. Định nghĩa mang tính tái hiện này về thực chất của tồn tại nhờ căn cứ vào ánh sáng của cái thực tồn tự thân nó vẫn là không tránh khỏi khi bắt đầu tiếp cận với vấn đề chân lý của tồn tại. Tư tưởng cho thấy bản chất lịch sử của mình như vậy. Nó xa lạ với chủ ý kiêu ngạo nhằm bắt đầu tất cả mọi thứ lại từ đầu nhờ tuyên bố toàn bộ triết học trước đó là sai lầm nhưng định nghĩa ấy không phỏng đoán được thực chất đơn giản của chân lý tồn tại, đây trước hết là vấn đề đối với tư duy đang cố gắng suy xét chân lý của tồn tại. Chỉ có thể hiểu được tồn tại là gì nhờ xuất phát từ "nghĩa", tức từ chân lý của tồn tại. Tồn tại chiếu sáng cho con người ở trong "dự phóng" xuất thần, trong tổ hợp tư tưởng. Nhưng tồn tại không do "dự phóng" ấy tạo ra.

Hơn nữa, "dự phóng", xét về thực chất của mình, lại bị quẳng cho con người. Cái bị quẳng ra trong dự phóng, trong lựa chọn nghĩa – không phải là con người, mà là bản thân tồn tại đang đưa con người vào sự hiện sinh của tồn tại ở đây như vào bản chất của con người. Sự kiện gửi vào này là ánh sáng của tồn tại, tồn tại *có* với tư cách đó. Ánh sáng ban tặng sự gần gũi cho tồn tại. Con người sống với cách hiện sinh trong sự gần gũi này, dưới ánh sáng của cái "Ở đây" đã mở ra, mặc dù hiện nay nó vẫn chưa có thể suy xét sự sống ấy tự thân nó và bắt đầu sở hữu sự sống ấy.

Sự vô gia cư trở thành số phận của thế giới. Do vậy cần phải suy xét sự kiện này về mặt tồn tại – lịch sử. Được Marx xem xét nhờ nối tiếp Hegel, sự tha hóa của con người có nguồn gốc của mình là sự vô gia cư của con người châu Âu cận đại. Sự vô gia cư này sinh ra từ số phận của tồn tại ở trong hình ảnh của siêu hình học, được siêu hình học này củng cố và che đậy với tư cách sự vô gia cư. Vì khi xem xét tha hóa, Marx đã thâm nhập vào chiều cạnh bản chất của lịch sử, nên quan niệm Mácxít về lịch sử vượt trội các lý thuyết lịch sử khác. Ngược lại, vì Husserl, Sartre, như tôi nhận thấy, không thừa nhận tầm quan trọng của chiều cạnh lịch sử trong tồn tại, nên cả hiện tượng học, lẫn chủ nghĩa hiện sinh đều không đạt tới chiều cạnh cho phép có sự đối thoại hữu hiệu với chủ nghĩa Marx.

Bản chất của con người thể hiện ở chỗ nó lớn hơn so với đơn giản là con người, nếu quan niệm con người là một sinh thể có lý tính. Không nên hiểu "lớn hơn" ở đây như tổng số, khi mà định nghĩa truyền thống về con người cần phải được giữ lại như định nghĩa xuất phát, sau đó chỉ cần bổ sung thêm "tính hiện sinh". Cái "lớn hơn" này có nghĩa: Khởi thủy hơn và do vậy là bản chất hơn về nguyên tắc. Nhưng một điều bí ẩn lại xuất hiện: Con người hiện sinh trong trạng thái bị bỏ rơi. Điều này có nghĩa: Với tư cách sự quẳng ra hiện sinh nhằm đáp lại thách thức của tồn tại, con người lớn hơn animal rationale (quan hệ hữu sinh) ở chừng mực nó nhỏ hơn so với con người thấu hiểu mình nhờ xuất phát từ tính chủ quan. Con người không phải là chủ nhân của cái thực tồn. Con người là mục phu của tồn tại. Trong cái "nhỏ hơn" này, con người không chia tay với một cái gì cả, nó chỉ nhận được nhờ tiếp xúc với chân lý của tồn tại. Nó nhận được sự nghèo nàn tất yếu của mục phu mà phẩm giá căn cứ trên việc nó có sứ mệnh bảo vệ chân lý của tồn tại bằng bản thân tồn tại. Lời thách thức này đi đến như là sự quẳng ra mà tình cảnh bị bỏ rơi của tồn tại ở đây bắt nguồn từ đó. Xét về thực chất tồn tại lịch sử của mình, con người là cái thực tồn mà tồn tại, vốn là sự hiện sinh. Thể hiện ở việc sinh sống ở bên cạnh tồn tại. Con người là láng giềng của tồn tại.

Như có thể, bạn từ lâu đã muốn phản bác lại tôi: Lẽ nào tư tưởng như vậy lại không suy xét chính *tính nhân văn* của *con người nhân văn* chân chính? Lẽ nào nó lại không suy xét chính humanitas theo nghĩa cơ bản mà không một siêu hình học nào có thể suy xét? Lẽ nào đó không phải là "chủ nghĩa nhân văn" theo nghĩa tối cao? Tất nhiên. Đó là chủ nghĩa nhân văn suy xét nhân tính của con người nhờ xuất phát từ tính gần gũi với tồn tại nhưng đó đồng thời cũng là chủ nghĩa nhân văn không phải đặt con người, mà đặt bản chất lịch sử của con người cùng với sự bắt nguồn của nó từ chân lý của tồn tại lên hàng đầu.

Việc chỉ ra "tồn tại trong thế giới" như đặc điểm cơ bản trong humanitas của "con người có nhân tính", homo humanus, không đồng nhất với luận điểm cho rằng, dường như con người chỉ hoàn toàn là thực thể "thế tục" theo nghĩa Kitô giáo, tức sinh thể tách rời khỏi Chúa và khước từ sự siêu việt hóa. Con người hiểu danh từ này là cái siêu việt. Cái siêu việt là cái thực tồn siêu cảm tính. Nó được coi là cái thực tồn tối cao theo nghĩa nguyên nhân thứ nhất của mọi cái thực tồn. Chúa được hình dung với tư cách là nguyên nhân thứ nhất ấy nhưng thế giới trong đề mục "tồn tại trong thế giới" hoàn toàn không có nghĩa là cái thực tồn thế tục so với cái thực tồn trên trời, nó cũng không quy về "cái thế tục" trong sự khác biệt với "cái tinh thần". Thế giới ở đây nói chung không có nghĩa là cái thực tồn và một lĩnh vực nào đó của cái thực tồn, mà là tính cởi mở của tồn tại. Con người hiện diện và hiện diện là con người vì nó hiện sinh. Con người đi vào tính cởi mở của tồn tại là bản thân tồn tại quẳng con người vào "lo âu". Bị quẳng ra như vậy, con người đứng trong "tính cởi mở" của tồn tại. "Thế giới" là ánh sáng của tồn tại mà con người đi vào do có bản chất bị quẳng ra của mình. "Tồn tại trong thế giới" – tên gọi thực chất của sự hiện sinh với tư cách một chiều cạnh được chiếu sáng, nhờ đó mà có tính xuất thần của sự hiện sinh. Được suy xét thông qua sự hiện sinh, "thế giới" chính là "cái xa lạ" ở bên trong sự hiện sinh và đối với sự hiện sinh. Không bao giờ có một con người có sẵn với tư cách "chủ thể" ở bên ngoài thế giới, cho dù chúng ta có hiểu chủ thể ấy dưới dạng "tôi" hay "chúng tôi". Không bao giờ có con người với tư cách chủ thể có quan hệ với khách thể để bản chất của nó thể hiện ra trong quan hệ khách – chủ thể. Thực ra, con người lúc đầu và từ trước đã hiện sinh ở trong bản chất của mình, đi vào ánh sáng của tồn tại, chỉ có tính cởi mở của tồn tại lần đầu tiên mới soi sáng cái "ở giữa" mà ở trong đó "quan hệ" của chủ thể với khách thể có thể tồn tại.

Luận điểm cho rằng, bản chất của con người căn cứ trên tồn tại trong thế giới, cũng không giải quyết được vấn đề con người phải chăng là thực thể hoàn toàn thế tục hay xa lạ theo nghĩa siêu hình học – thần học.

Do vậy, tính quy định hiện sinh của con người chưa nói gì về "tồn tại Chúa" hay về "không tồn tại" của Chúa, cũng như về tính khả thể hay không khả thể của các thần linh. Do vậy, một cách tiếp cận sai lầm là tuyên bố cho rằng, dường như việc lý giải bản chất con người nhờ xuất phát từ quan hệ của nó với chân lý của tồn tại là chủ nghĩa vô thần.

17. QUAN NIỆM CỦA LOSEV ALEXEY FEDOROVICH (1893–1988)

Về thần thoại của chủ nghĩa duy vật

Chủ nghĩa duy vật là gì? Như bản thân danh từ này cho thấy, *vật chất* cần phải đóng một vai trò đặc biệt nào đó ở đây. Vai trò nào? Nó cần phải trở thành cơ sở của bất kỳ tồn tại nào, mọi nguyên nhân và nguyên nhân đầu tiên của sự sống trong thế giới cần phải được quy về nó. Tốt thôi. Nhưng *vật chất* là gì? Cũng như các vật thể vật chất là gì? Tất nhiên, chúng không phải là một. Giống như cái tủ gỗ không phải là gỗ và cuốn sách không phải đơn giản là giấy, vật thể vật chất không phải đơn giản là vật chất. Nhưng có thể, vật chất là *tất cả mọi vật cộng lại*? Tuy nhiên: 1) Chúng ta không

biết tất cả mọi vật cộng lại; chúng ta không biết số lượng, chất lượng của tổng số này, chúng ta không thể xác định vật chất nhờ những dấu hiệu không rõ ràng như vậy. 2) Ngoài ra, nếu một vật thể vật chất không phải đơn giản là vật chất, thì *tất cả mọi vật cộng lại* (thậm chí cả khi chúng ta hình dung chính xác được chúng) lại càng không thể là vật chất. Nếu chiếc bút sắt này không đơn giản là sắt, thì xem xét tất cả mọi cái bút đã, đang và sẽ tồn tại, chúng ta sẽ nhận được tổng số những dấu hiệu mâu thuẫn, do vậy định nghĩa thông qua chúng sẽ là một điều đơn giản ngu xuẩn. 3) Vật chất không phải là những vật cấu thành *thế giới bên ngoài*, vì đây là định nghĩa một cái chưa biết thông qua cái khác. Thế giới bên ngoài là gì? Tôi nhìn thấy cái cây ở trước mặt. Đây có phải là thế giới hay không? Đây rõ ràng là cái cây, chứ không phải là thế giới (giả định đây là một bộ phận của thế giới). Tôi nhìn thấy mặt trăng. Đây có phải là thế giới hay không? Đây là mặt trăng, chứ không phải là thế giới, tức ít nhất là *bộ phận* của thế giới, chứ không phải là thế giới, tiếp theo, tôi nhìn thấy mặt trời, núi, sông, người, động vật,.... *Thế giới* ở đây là gì và tôi cần phải hình dung thế giới là gì? Những vật riêng biệt thực chất không phải là thế giới: Bản thân thế giới ở đâu? Vô số *bộ phận* của thế giới ở trước mặt tôi: *Bản thân* thế giới với tư cách một *chỉnh thể* ở đâu? Tôi không nhìn thấy nó, người duy vật không chỉ ra nó cho tôi nhưng thậm chí giả sử tôi nhìn thấy thế giới như một chỉnh thể, như một vật thể hữu hạn và xác định, giống như các nhà tư tưởng cổ đại – trung cổ nhìn thấy. Khi đó đứa trẻ cũng sẽ thấy rõ rằng, thế giới như một chỉnh thể hoàn toàn không phải là tổng số những bộ phận của mình và việc nhìn thấy cái cây, mặt trăng, mặt trời,... vẫn chưa có nghĩa là nhìn thấy thế giới. Ngoài ra, vấn đề về vật chất khi đó còn bị rối rắm hoàn toàn, vì không những nói về vật chất, mà nói về các vật thể vật chất và thậm chí nói về tổng thể tất cả chúng là chưa đủ, nếu vấn đề có quan hệ với thế giới như một chỉnh thể.

Như vậy, vật chất không phải là: 1) Vật thể vật chất, 2) Tổng số chúng, 3) Thế giới bên ngoài như một chỉnh thể. Vậy những người duy vật biết nói gì? Họ còn nói như sau. Vật chất là 4) những cái chúng ta *lĩnh hội bằng các giác quan bên ngoài*. Định nghĩa này rất thú vị. Nó làm sáng tỏ bản chất thần thoại – giáo điều của chủ nghĩa duy vật.

1) Thứ nhất, đây là lời kêu gọi bất lực nhằm giải thoát nhờ *chủ nghĩa chủ quan*. "Chúng ta" và "các *giác quan* bên ngoài" có nghĩa là gì? Bất kỳ một học sinh nào cũng biết là có chuỗi đi lên vô hạn của những sinh vật và sự tiến hóa vô cùng đa dạng của các giác quan của chúng. Những người theo thuyết Darwin, các anh đang ở đâu? Mỗi một động vật và mỗi một giác quan ở mỗi giai đoạn phát triển của mình đều phù hợp với một trực giác xác định và một bức tranh xác định về thế giới bên ngoài. *Vật chất* được các nhà duy vật hiểu là một cái gì đó bất biến và vĩnh hằng khi đó ở đâu? Một bức tranh trực giác có ở con kiến, bức tranh khác – ở con cua, bức tranh thứ ba – ở con cá, bức tranh thứ tư – ở con khỉ, bức tranh thứ năm – ở con người (thậm chí ở một con người cũng có hàng trăm và hàng nghìn loại hình trực giác), bức tranh thứ sáu – ở các sinh thể hoàn hảo hơn có thể tồn tại ở các hành tinh khác. Rõ ràng là định nghĩa nêu trên về vật chất bị mắc phải chủ nghĩa chủ quan, do vậy, và *chủ nghĩa tương đối*, sự đặt hy vọng vào ngẫu nhiên và chủ nghĩa duy nghiệm mù quáng.

2) Ngoài ra, một điều sai lầm về thực chất là luận điểm cho rằng, vật chất là những gì chúng ta lĩnh hội bằng các giác quan bên ngoài. *Chúng ta lĩnh hội không phải vật chất, mà các vật thể vật chất bằng các giác quan bên ngoài*. Chúng ta trừu tượng hóa tuyệt đối "vật chất" khỏi những vật thể, như màu đỏ khỏi những vật có màu đỏ, hình tròn khỏi những vật hình tròn,... Không nên nhận thấy màu đỏ tự thân nó, mà chỉ nhìn thấy những vật màu đỏ; chỉ có thể tư duy màu đỏ một cách trừu tượng; nó là *khái niệm trừu tượng*. Hệt như vậy thì không thể nhìn thấy, nghe thấy, sờ thấy *vật chất tự thân nó*. Đó là khái niệm trừu tượng. *Chỉ có thể tư duy vật chất*.

3) Tuy nhiên, chúng ta tư duy cái gì ở trong khái niệm vật chất? Có thể, ở đây có một cái gì đó có liên hệ với các giác quan bên ngoài? Nói cách khác, có thể, vật chất là *khái niệm trừu tượng về mối liên hệ của các vật với các giác quan bên ngoài của chúng ta*? Cũng không thể tán thành điều này. Trong khái niệm vật chất, không một cái gì đó được tư duy một cách chủ quan, bản thân các nhà duy vật cũng khẳng định rằng, vật chất là vĩnh hằng, tồn tại trước sự sống và các sinh vật cùng với tất cả những trực giác và những giác quan. Tức là, việc chỉ ra mối liên hệ với các giác quan bên ngoài hoàn toàn là vô bổ.

Gần đây, các nhà duy vật đơn giản đã sử dụng sự gian trá. Họ tuyên bố vật chất không phải cái gì khác như là *nguyên tắc thực tại*, còn chủ nghĩa duy vật đơn giản là học thuyết về tính khách quan của các vật và của thế giới. Thế thì chúng ta chỉ còn biết bó tay!

4) Nếu vật chất của vật là thực tại của vật và chấm hết, thì những người theo chủ nghĩa duy vật – Platon, Aristotes và Plotin, vì họ thừa nhận thực tại của vũ trụ và thậm chí còn đưa ra biện chứng tuyệt vời của nó; những người theo chủ nghĩa duy vật – tất cả các giáo phụ của Giáo hội, vì họ thừa nhận thực tại của Chúa, thực tại của sáng thế và của tội tổ tông của con người, thực tại của Chúa Jésus và của toàn bộ lịch sử Tin lành, thực tại của sự tiêu vong và sự cứu rỗi con người,... Như vậy, sự gian trá bộc lộ ra rõ ràng: Vật chất hoàn toàn không phải đơn giản là thực tại, đó là một thực tại đặc biệt. Thực tại nào? Thực tại của những vật cảm tính? Nhưng khi đó một lần nữa lại là việc dựa vào chủ nghĩa duy cảm duy nghiệm và do vậy, vào chủ nghĩa tương đối. Của toàn bộ thế giới? Nhưng khi đó chúng ta không biết thế giới là gì đối với những người theo chủ nghĩa duy vật. Tóm lại, tất cả những trở ngại trước kia lại được lặp lại ở đây.

5) Giả sử rằng, chúng ta biết vật chất là thực tại của những vật nào và của cái gì. Khi đó một lần nữa chúng ta sẽ lại nói rằng, chúng ta không nhìn thấy, không nghe thấy và không sờ thấy thực tại tự thân nó, và được xem xét một cách độc lập, nó không phải là vật thể vật chất, mà là khái niệm trừu tượng. "Chủ nghĩa duy vật" trong trường hợp như vậy có nghĩa là gì?

Cuối cùng, tôi đã không đề cập đến *các lý thuyết vật lý học* về vật chất. Nếu tôi dẫn ra ở đây chỉ một danh mục tất cả những lý thuyết về vật chất tồn tại trong vật lý học, từ lý thuyết về một chất lỏng đặc biệt đến lý thuyết về sự tiêu vong hoàn toàn và tuyệt đối của vật chất, thì điều đó chỉ làm cho độc giả bị điên đầu mà thôi. Việc nghiên cứu

lịch sử vật lý học cho thấy rằng, vấn đề trong chủ nghĩa duy vật hoàn toàn không phải là lý thuyết khoa học về vật chất, vì có hàng chục lý thuyết như vậy và chúng liên tục nối tiếp nhau. Trong tình trạng hỗn loạn ấy, hoàn toàn không thể luận chứng được chỗ dựa và áp lực mà những người theo chủ nghĩa duy vật phát hiện ra trong việc tấn công người khác.

Kết luận tự nó được suy ra từ tất cả những điều nói trên. Vật chất tự thân nó là *khái niệm trừu tượng*, chủ nghĩa duy vật là việc tuyệt đối hóa khái niệm trừu tượng, tức là *siêu hình học trừu tượng* điển hình. Trên thực tế, con người có rất nhiều khái niệm trừu tượng, thiếu chúng thì nó không thể tư duy thế giới và sự sống. "Vật chất" là một trong những khái niệm hợp lý và cần thiết nhất như vậy của lý tính con người. Tại sao tôi lại cần phải tách biệt một khái niệm ra từ hệ thống tất cả những khái niệm biện chứng toàn vẹn nói chung, đặt nó vào trung tâm của tất cả mọi thứ và gọi toàn bộ hệ thống triết học của mình theo tên gọi của nó? Tất cả mọi khái niệm trừu tượng đều tuyệt đối ở một mức độ như nhau, không có các cơ sở *lôgic* nào để tuyệt đối hóa một khái niệm này một cách làm phương hại đến khái niệm khác. Tại sao tôi lại phải mình là người duy tâm? Nếu những người duy vật khẳng định *tính hiển nhiên* của một sự thực "đơn giản" là tất cả mọi thứ đều căn cứ trên vật chất, và nếu vật chất trên thực tế không phải cái gì khác như là khái niệm trừu tượng, thì rõ ràng là chủ nghĩa duy vật căn cứ trên một kiểu *trực giác trí tuệ* đặc biệt và xuất phát điểm của nó là một sự *Mặc khải* đặc biệt về *vật chất*. Tôi hoàn toàn nhất trí rằng, sự Mặc khải về cái tuyệt đối "vật chất" là hoàn toàn hiển nhiên và xác đáng đối với những người theo chủ nghĩa duy vật. Tôi thừa nhận họ có quyền ý thức kinh nghiệm ấy và xây dựng hệ thống khoa học về nó nhưng những người theo chủ nghĩa duy vật cần phải thừa nhận rằng:

1) Cơ sở của học thuyết duy vật không phải là lôgíc học và tri thức, mà là sự *Mặc khải* trực tiếp và siêu cảm tính (vì vật chất, như chúng ta đã thỏa thuận, không phải là một cái cảm tính);

2) Sự Mặc khải này đem lại kinh nghiệm có kỳ vọng đạt tới tính độc đáo tuyệt đối, tức là kinh nghiệm này mang sắc thái *thần thoại tôn giáo*;

3) Thần thoại này được khẳng định tuyệt đối ở trong *tư duy*, tức là trở thành *giáo điều*.

Đó là sự minh biện cho cái gọi là chủ nghĩa duy vật biện chứng. Trên thực tế, nếu đứng trên quan điểm của phép biện chứng thuần túy, thì như tôi đã chỉ ra, sẽ hoàn toàn không có khả năng tuyệt đối hóa khái niệm vật chất; nó hóa ra là đứng cùng một dãy với bất kỳ khái niệm khác nào, vì tất cả các khái niệm biện chứng, nếu chúng được phân tích một cách biện chứng, đều là cần thiết, chân thực, khách quan và tuyệt đối như nhau. Xét từ góc độ này, "chủ nghĩa duy vật biện chứng" là sự ngu xuẩn hết mức, là sự chà đạp hoàn toàn lên toàn bộ phép biện chứng và là phép siêu hình trừu tượng tư sản. Nếu giải phóng chủ nghĩa duy vật biện chứng khỏi sự cần thiết phải *chứng minh* vai trò hàng đầu của niềm tin; nếu thừa nhận nó khẳng định khách thể của mình (tức là khái niệm trừu tượng về vật chất) như cái tuyệt đối, hơn nữa là như cái tuyệt đối được đem lại trong một sự Mặc khải đặc biệt hoàn toàn không cho phép phê

phán hay hoài nghi; nếu thừa nhận một ai đó là tác giả của sự Mặc khải và niềm tin ấy, là người gieo trồng thần thoại chân thực duy nhất ấy; nếu cho phép phép biện chứng tự do phát triển các phạm trù của mình (vật chất, tinh thần,...) với *điều kiện là đã có một hiện thực vật chất tuyệt đối bất khả xâm phạm, có mặt ở khắp mọi nơi, vĩnh hằng, toàn năng, bất biến, toàn thiện: Chủ nghĩa duy vật biện chứng sẽ trở thành một lý thuyết hài hòa, và hơn nữa là lý thuyết thuần túy biện chứng (không còn trừu tượng và siêu hình), giống như chủ nghĩa Platon cổ đại và trung cổ cũng mang tính biện chứng và tuyệt đối nhất quán, không mâu thuẫn, giống như bất kỳ thần học giáo lý nào cũng không mâu thuẫn, vì người ta không đặt ra vấn đề về cơ sở của khách thể cuối cùng của nó, khách thể chỉ nắm bắt được bằng niềm tin, trong thần thoại, như là sự Mặc khải tối cao.*

4) Tại sao thần thoại về sức mạnh vô địch của tri thức hay về vai trò hàng đầu của vật chất lại là thần thoại và không được lý giải như là thần thoại? Thần thoại, như chúng tôi đã nói, là một tồn tại có nhân cách. Tồn tại có nhân cách được hiểu như thế nào trong thời đại chủ nghĩa cá nhân và chủ nghĩa chủ quan tư sản cận đại? Hoàn toàn là một tồn tại thuần túy chủ quan. Không có cá nhân trong tồn tại khách quan, ví dụ như trong tồn tại tự nhiên. Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa vô thần, với tư cách con đẻ của nền văn hóa tư sản, hiểu tự nhiên là một cỗ máy phi nhân cách; do vậy nó không có khả năng hiểu được tự nhiên về mặt nhân cách. Cỗ máy đơn giản là cỗ máy, và chấm hết. Tất nhiên, nếu hiểu cỗ máy là cỗ máy, là cỗ máy thuần túy, thì đó lại không phải là thần thoại, cũng như hình học Euclite, phép biện chứng thuần túy hay tam đoạn luận không phải là thần thoại. Nhưng lẽ nào thế giới quan duy vật chỉ nói đến cỗ máy thuần túy? Chỉ nói đến một phạm trù lôgíc nào đó được xây dựng hoàn toàn bằng các phương tiện của lý tính thuần túy? Tất nhiên là không. Nó bản thể hóa, vật hóa, *tuyệt đối hóa* cỗ máy, *thần thánh hóa, thay cỗ máy cho vạn vật*. Trong trường hợp như vậy, nếu muốn trở nên nhất quán về mặt lôgíc, nó cần phải hiểu thế giới máy móc *một cách có nhân cách.* Vả lại "nhân cách" là một trong những phạm trù quen thuộc nhất của ý thức con người, giống như các phạm trù thời gian, không gian, nhân quả,... Những người theo chủ nghĩa duy vật *biện chứng* cần hiểu đặc biệt rõ điều này. Niềm tin bắt buộc họ phải khẳng định rằng, trên thực tế chỉ có *vật chất* và vật chất chi phối vạn vật. Phạm trù nhân cách biến đi đâu? Như vậy, rõ ràng là người theo chủ nghĩa duy vật biện chứng *cần phải hiểu vật chất một cách có nhân cách, từ góc độ phạm trù nhân cách.* Tôi đã nói, điều này hoàn toàn không có nghĩa là nhân cách hóa hay đem lại linh hồn cho vật chất. Nhưng ngoài việc linh hồn hóa và nhân cách hóa, vật chất sẽ không còn là phạm trù lôgíc vô tội trong điều kiện lý giải nó một cách có nhân cách. Không nên linh hồn hóa vật chất nhưng học thuyết tôn giáo bắt buộc người ta phải khẳng định rằng, *không có gì ngoài vật chất.* Nếu như vậy, thì rõ ràng vật chất là *cái chết.* Qua đó tôi không muốn nói rằng, vật chất tự thân nó, vật chất thuần túy là cái chết. Hoàn toàn không phải. Tôi đã nói nhiều lần rằng, vật chất tự thân nó, vật chất thuần túy chỉ là một trong những khái niệm trừu tượng nhất của trí tuệ con người. Nó không phải là cái chết, mà là một khái niệm trừu tượng. Song người duy vật hoàn toàn

không thể và thậm chí không có quyền nói về vật chất chỉ như vật chất tự thân nó, tức là chỉ như khái niệm trừu tượng. Ông ta cần phải *tuyệt đối hóa* nó, tức hình dung nó dưới dạng tồn tại tuyệt đối duy nhất khả thể. Nhưng ngay sau khi chúng ta giả định điều đó, thì vật chất sẽ biến thành cái chết toàn vũ trụ cai quản vạn vật, vì nó hoàn toàn loại bỏ phạm trù nhân cách và sự sống. Vả lại hai phạm trù này là tài sản hoàn toàn tất yếu, hoàn toàn tự nhiên của bất kỳ kinh nghiệm sống nào, của bất kỳ tư tưởng biện chứng nào. Vậy loại bỏ các phạm trù ấy đi đâu? Nếu giáo thuyết của chủ nghĩa duy vật cho phép coi "sự sống" và "nhân cách" là cơ sở của tồn tại, thì khi đó tôi không thể nói đến cái chết, và khi đó chủ nghĩa duy vật không còn là chủ nghĩa duy vật nữa. Chủ nghĩa duy vật khẳng định rằng, tất cả mọi thứ rốt cuộc đều do vật chất chi phối và đều được quy về vật chất. Trong trường hợp như vậy, tất cả mọi thứ đều do cái xác chết điều hành và được quy về nó. Như vậy, đó là *khách thể trung tâm, cơ bản của giáo thuyết duy vật và là sự cần thiết thuần túy về mặt lôgic phải xem xét phạm trù "nhân cách" và "sự sống"*, vì nếu tôi nói "cái chết", thì tôi đã sử dụng các phạm trù "nhân cách" và "sự sống". Do vậy hoàn toàn có lý khi xem chủ nghĩa duy vật chính là một loại *thần thoại* đặc biệt và như là *thần học giáo điều* đặc biệt. Việc chủ nghĩa duy vật thường được hiểu theo cách khác chỉ cho thấy chủ nghĩa cá nhân tư sản và chủ nghĩa chủ quan tự do không có khả năng hiểu được thần thoại như một phạm trù khách quan.

Cái xác chết và mù quáng của vũ trụ – đó là toàn bộ cá nhân, là toàn bộ những cái sống động và toàn bộ lịch sử của cá nhân sống động mà chủ nghĩa duy vật có khả năng chỉ ra. Đó là toàn bộ tính độc đáo và tính không đồng nhất của nó với các thế giới quan khác. *Khoa học* và *tính khoa học* không phải là dấu hiệu của chủ nghĩa duy vật. Những người theo chủ nghĩa duy tâm cũng nghiên cứu và tạo dựng khoa học; tính khoa học của các hệ thống quyến rũ họ không kém gì những người theo chủ nghĩa duy vật. *"Chủ nghĩa duy thực", "sức sống", "thực tiễn"* và những nguyên tắc khác cũng không đặc trưng cho chủ nghĩa duy vật. Đó thuần túy là các phạm trù tôn giáo; bất kỳ con người tôn giáo nào cũng chỉ muốn được khẳng định trong tồn tại đích thực – thực tại, trong kinh nghiệm sống, cũng cấm nó không được trở thành nhà lý luận đơn thuần và coi nhẹ thực tiễn, việc thực hiện các lý tưởng của nó trong cuộc sống. Thậm chí *lời kêu gọi cuộc sống thế tục* cũng không đặc trưng cho chủ nghĩa duy vật, vì toàn bộ đa thần giáo cũng không phải cái gì khác như là sự sùng kính đất, xác thịt, những niềm vui và những sự an ủi thế tục, đa thần giáo là thần bí. Sáng tạo độc đáo và duy nhất của chủ nghĩa duy vật châu Âu cận đại chính là *thần thoại về Leviafan chết của vũ trụ* – con quỷ biển này – đây là sự thực hiện phép màu của chủ nghĩa duy vật – được thực hiện vào trong những sự vật thực tại của thế giới, chết ở trong chúng để sau đó lại phục sinh và bay lên trời. *Vả lại đây chính là phép màu đích thực – sự xuất hiện của các vật từ vật chất*. Hãy lấy vài mẩu gỗ; không có một dấu hiệu nào của cái bàn ở trong chúng. Tại sao cái bàn lại bỗng dưng xuất hiện? Người ta nói: từ những mẩu gỗ. Nhưng "tính bàn" không có ở trong bất kỳ mẩu gỗ nào? Rõ ràng là *phép màu cần phải xảy ra*. Những người theo chủ nghĩa duy vật tin vào sự thực hiện huyền diệu, siêu

nhiên – nhưng không phải của người cha, mà của *người mẹ* – vật chất câm và mù nào đó – sự thực hiện thành một danh từ rõ ràng và có nghĩa nào đó, thành những sự vật hiện thực, hơn nữa, giáo lý duy vật đòi hỏi phải có "lực và vật chất" để có *vận động*, chứ không phải đơn giản là các vật chết (phép biện chứng duy vật thậm chí còn bị một số người định nghĩa là khoa học về các quy luật chung của vận động). Như vậy là học thuyết duy vật về vật chất, về các quy luật của tự nhiên (có tác động trong các vật) và về vận động là sự biến hóa của học thuyết Kitô giáo về Ba Ngôi Thiên Chúa và về sự hóa thân của Chúa Con – sự biến hóa mang tính thần thoại và giáo điều giống như bất kỳ giáo điều tôn giáo nào.

Tôi cho rằng, ở đây cần phải phát hiện ra bản chất tư sản của chủ nghĩa duy vật. Chủ nghĩa duy vật căn cứ trên sự thống trị của những chức năng trừu tượng của giác tính con người, những sản phẩm của nó được phóng chiếu ra bên ngoài và được tuyệt đối hóa dưới hình thức trừu tượng như vậy. Đặc biệt tai hại là chủ nghĩa duy vật "khoa học" rất phổ biến ở các nhà vật lý học, hóa học, y học và các nhà khoa học tự nhiên khác. Đây thậm chí không phải là hệ tư tưởng tư sản, mà là hệ tư tưởng *tiểu* tư sản, là triết học của những linh hồn nhỏ bé, mờ ám, đen tối, nghèo nàn, ngu dốt. Chủ nghĩa thực chứng và chủ nghĩa duy nghiệm khoa học, giống như mọi sự ca ngợi khoa học một cách ngu dốt với tư cách tri thức tuyệt đối tự do và hoàn toàn độc lập, không phải cái gì khác như là sự thối rữa cuối cùng của tinh thần, là hệ tư tưởng tiểu tư sản đích thực. Đó là diện mạo của chủ nghĩa thực chứng, cho dù nó có khoác lên mình những luận cứ hiện tượng học, lôgíc học, khoa học và triết học nào đi chăng nữa.

5) Tuy nhiên, chủ nghĩa duy vật không đem lại một hệ thống giáo điều – thần thoại thống nhất nào. Mặc dù những người theo chủ nghĩa duy vật yêu thích chửi bới những người theo chủ nghĩa duy tâm về tính đa dạng và mâu thuẫn của các quan điểm, song sự chửi bới ấy căn cứ trên sự dốt nát: Ít người ở ta đã thử nghiệm chủ nghĩa duy tâm đích thực, chỉ có thể bắt người ta tin vào sự thống nhất của chủ nghĩa duy vật bằng bạo lực. Song các đảng phái trong chủ nghĩa duy vật cũng nhiều như trong chủ nghĩa duy tâm. Chủ nghĩa duy vật đem lại hàng loạt hệ thống mâu thuẫn với nhau; chúng hoàn toàn có thể so sánh được với các hệ thống thần học Kitô giáo tương ứng.

18. QUAN NIỆM CỦA PRIGOGINE ILYA STENGERS IZABELLA (SINH NĂM 1917)

Trật tự sinh ra từ hỗn loạn

Cái nhìn của chúng ta về tự nhiên đang trải qua những chuyển biến triệt để về hướng tính đa dạng, độ dài thời gian và tính phức tạp. Bức tranh cơ giới về vũ trụ đã thống trị một thời gian dài trong khoa học phương Tây. Hiện nay, chúng ta ý thức được rằng, chúng ta đang sống trong thế giới đa nguyên. Có những hiện tượng thể hiện ra với chúng ta là những hiện tượng được quyết định và đảo ngược được (thuận nghịch). Ví dụ, đó là vận động không có ma sát của ngọn đèn hay của Trái Đất xung quanh Mặt Trời nhưng cũng có những quá trình không đảo ngược được, dường như mang trong mình mũi tên thời gian. Ví dụ, nếu hòa trộn hai chất lỏng, như cồn và

nước, thì kinh nghiệm cho thấy chúng hòa trộn vào nhau. Quá trình ngược lại – tự phân ly hỗn hợp ra thành nước cất và cồn – không bao giờ xảy ra. Do vậy, sự pha trộn cồn và nước là quá trình không đảo ngược được. Xét về thực chất, toàn bộ hóa học là danh sách không đầy đủ những quá trình không đảo ngược được.

Rõ ràng là ngoài những quá trình được quyết định, một số hiện tượng cơ bản, như tiến hóa sinh học hay tiến hóa của các nền văn hóa loài người, cần phải bao hàm yếu tố ngẫu nhiên. Thậm chí nhà khoa học tin tưởng sâu sắc vào tính chân thực của những mô tả quyết định luận, lẽ nào cũng còn dám mạnh dạn khẳng định rằng, vào thời điểm vụ nổ lớn, tức là thời điểm xuất hiện vũ trụ của chúng ta, ngày tháng công bố cuốn sách của chúng ta được phác họa nhờ dựa vào các quy luật của tự nhiên. Vật lý học cổ điển đã xem xét những quá trình cơ bản như là những quá trình được quyết định và đảo ngược được. Những quá trình gắn liền với tính ngẫu nhiên hay tính không đảo ngược được bị coi là những ngoại lệ đáng tiếc. Hiện nay, chúng ta nhận thấy những quá trình và những biến động không đảo ngược được đóng một vai trò rất quan trọng ở khắp mọi nơi.

Mặc dù khoa học phương Tây trở thành kích thích cho cuộc đối thoại rất hữu hiệu giữa con người và tự nhiên, song một số hệ quả tác động của các khoa học tự nhiên đến văn hóa chung nhân loại hoàn toàn không phải bao giờ cũng mang tính chất tích cực. Ví dụ, sự đối đầu giữa "hai nền văn hóa" chủ yếu bắt nguồn từ xung đột giữa cách tiếp cận nằm ngoài thời gian của khoa học cổ điển và cách tiếp cận định hướng vào thời gian chiếm ưu thế trong đa số các khoa học xã hội và nhân văn. Ở những thập niên gần đây, trong khoa học tự nhiên đã diễn ra những chuyển biến quan trọng, bất ngờ, như sự ra đời của hình học hay bức tranh đồ sộ về vũ trụ được phác họa trong *"Các nguyên lý toán học của triết học tự nhiên"* của Newton. Chúng ta ý thức sâu sắc hơn rằng, trên tất cả mọi cấp độ – từ các hạt cơ bản đến vũ trụ – tính ngẫu nhiên và tính không đảo ngược được đóng vai trò quan trọng cùng với việc mở rộng tri thức của chúng ta. *Khoa học một lần nữa lại khám phá ra thời gian cho mình*. Cuốn sách này dành cho việc mô tả cuộc cách mạng về quan điểm đó.

Cuộc cách mạng đang nói đến diễn ra trên tất cả mọi cấp độ: hạt cơ bản, vũ trụ luận, vật lý học vĩ mô. Có thể là cuộc cách mạng về quan điểm trong khoa học tự nhiên thể hiện rõ nhất chính trên cấp độ vĩ mô. Động lực học cổ điển và hóa học hiện đại đang trải qua giai đoạn có những biến đổi căn bản. Nếu một vài năm trước, chúng ta hỏi nhà vật lý học: Khoa học của ông ta cho phép giải thích những hiện tượng nào và những vấn đề nào còn bỏ ngỏ, thì ông ta có thể đã trả lời rằng, chúng ta vẫn chưa có được nhận thức chính xác về hạt cơ bản hay tiến hóa vũ trụ, nhưng chúng ta lại có trong tay tri thức hoàn toàn đáng tin cậy về những quá trình diễn ra trên quy mô nằm giữa các cấp độ siêu vi mô và vĩ mô. Hiện nay, số ít các nhà nghiên cứu mà tác giả cuốn sách này thuộc về đó và đang ngày một gia tăng, không tán thành thái độ lạc quan như vậy: Chúng ta chỉ bắt đầu hiểu cấp độ của tự nhiên chúng ta sống trên đó, cuốn sách này dành sự quan tâm chủ yếu chính cho cấp độ này.

Để đánh giá đúng sự trang bị lại quan điểm cho vật lý học đang diễn ra, cần phải xem xét quá trình này trong một viễn cảnh lịch sử cần thiết. Lịch sử của khoa học hoàn toàn không phải là một dãy những sự tiếp cận tuần tự với một chân lý sâu sắc nào đó. Lịch sử của khoa học có đầy rẫy những mâu thuẫn, những bước ngoặt bất ngờ. Chúng tôi dành phần lớn cuốn sách này cho lược đồ phát triển lịch sử của khoa học phương Tây từ Newton, tức từ những sự kiện cách đây 300 năm. Chúng tôi cố gắng làm cho lịch sử của khoa học phù hợp với lịch sử tư tưởng để tích hợp nó với sự tiến hóa của văn hóa phương Tây trong suốt ba thế kỷ gần đây. Chỉ bằng cách đó thì chúng ta mới có thể đánh giá đúng tính độc đáo của thời điểm chúng ta đang trải qua.

Trong di sản chúng ta nhận được có hai vấn đề cơ bản mà các bậc tiền bối của chúng ta không trả lời được. Một trong số đó – vấn đề về quan hệ giữa hỗn loạn và trật tự. Định luật gia tăng entropi nổi tiếng mô tả thế giới như thế giới không ngừng tiến hóa từ trật tự đến hỗn loạn. Đồng thời, như tiến hóa sinh học hay tiến hóa xã hội cho thấy, cái phức tạp xuất hiện từ cái đơn giản. Điều đó là có thể như thế nào? Cấu trúc có thể xuất hiện từ hỗn loạn như thế nào? Người ta đã đạt được nhiều tiến bộ trong việc lý giải vấn đề này. Bây giờ, chúng ta biết rằng, tính không đồng đều – dòng vật chất hay dòng năng lượng – có thể là nguồn gốc của trật tự.

Nhưng còn một vấn đề khác, căn bản hơn. Vật lý học cổ điển hay vật lý học lượng tử mô tả thế giới như thế giới đảo ngược được, tĩnh. Trong mô tả của chúng không có chỗ dành cho tiến hóa dẫn đến trật tự hay hỗn loạn. Thông tin rút ra từ động lực học vẫn là không đổi theo thời gian. Trước mặt chúng ta là mâu thuẫn hiển nhiên giữa bức tranh tĩnh về động lực học và hệ chuẩn tiến hóa của nhiệt động học. Tính không đảo ngược được là gì? Entropi là gì? Lẽ nào có thể tìm ra những vấn đề khác được thường xuyên bàn luận như vậy trong quá trình phát triển của khoa học. Chỉ bây giờ, chúng ta mới bắt đầu đạt tới trình độ hiểu biết và trình độ tri thức cho phép trả lời cho những vấn đề ấy ở một chừng mực nào đó. Trật tự và hỗn loạn – những khái niệm phức tạp. Các đơn vị được sử dụng trong việc mô tả tĩnh do động lực học đem lại, là khác với các đơn vị cần thiết để xây dựng hệ chuẩn tiến hóa biểu thị sự gia tăng entropi. Bước chuyển từ một số đơn vị này sang một số đơn vị khác dẫn đến khái niệm mới về vật chất. Vật chất trở nên "tích cực": Nó sinh ra các quá trình không đảo ngược được, còn các quá trình không đảo ngược được lại tổ chức vật chất.

Khoa học hiện đại đã có thể khước từ những tiền đề nào của khoa học cổ điển? Đó thường là những tiền đề tập trung ở luận điểm cơ bản, theo đó, ở một cấp độ xác định, *thế giới được tổ chức một cách đơn giản* và phục tùng các định luật cơ bản đảo ngược được trong thời gian. Hiện nay, chúng tôi coi quan điểm như vậy là một sự đơn giản hóa quá mức. Tán thành nó, có nghĩa là giống với những người chỉ nhận thấy một đống gạch ở trong tòa nhà. Nhưng có thể xây dựng phân xưởng, cung điện, đền thờ bằng cùng một số gạch giống nhau. Chỉ xem xét tòa nhà như một chỉnh thể thống nhất, chúng ta mới có khả năng lĩnh hội nó như sản phẩm của thời đại, của văn hóa, của xã hội, của phong cách. Còn có một vấn đề hoàn toàn hiển nhiên nữa là: Vì thế giới bao quanh chúng ta không do ai tạo dựng, nên chúng ta cần phải mô tả những

"viên gạch" nhỏ bé nhất của nó (tức là cấu trúc vi mô của thế giới), sự mô tả này sẽ cho phép giải thích các quá trình tự tổ chức.

Được khoa học cổ điển tiến hành, bản thân việc tìm kiếm chân lý có thể trở thành một ví dụ tuyệt vời về sự phân đôi thể hiện rõ trong suốt toàn bộ lịch sử tư tưởng Tây Âu. Theo truyền thống, chỉ có thế giới ý niệm bất biến, nếu sử dụng cách diễn đạt của Platon, được coi là "mặt trời chiếu sáng lý tính". Cũng theo nghĩa đó, chỉ có thể phát hiện ra tính hợp lý khoa học ở trong các định luật vĩnh cửu và bất biến. Tất cả những gì nhất thời đều bị coi là ảo tưởng. Hiện nay, các quan điểm tương tự bị coi là sai lầm. Chúng ta đã phát hiện ra rằng, cái đóng vai trò quan trọng trong tự nhiên hoàn toàn không phải là tính không thuận nghịch hư ảo, mà là tính không thuận nghịch hoàn toàn hiện thực, thể hiện là cơ sở của đa số quá trình tự tổ chức. Tính thuận nghịch và quyết định luận nghiêm ngặt trong thế giới bao quanh chúng ta chỉ có hiệu lực trong những trường hợp đơn giản nhất. Tính không thuận nghịch và ngẫu nhiên hiện nay được xem xét không phải là ngoại lệ, mà là quy tắc chung.

Hiện nay, trọng tâm của các công trình nghiên cứu khoa học được chuyển từ thực thể sang quan hệ, liên hệ, thời gian.

Sự thay đổi đột ngột của viễn cảnh hoàn toàn không phải là kết quả của việc thông qua quyết định tùy tiện. Trong vật lý học, những khám phá mới không lường trước đã bắt buộc chúng ta phải chấp nhận nó. Ai có thể chờ đợi là nhiều hạt cơ bản (nếu như không phải là tất cả) lại bất ổn định? Ai có thể chờ đợi là cùng với việc khẳng định bằng thực nghiệm giả thuyết về vũ trụ đang mở rộng thì chúng ta lại có được khả năng nghiên cứu lịch sử của thế giới bao quanh chúng ta như một chỉnh thể thống nhất?

Đến cuối thế kỷ XX, chúng ta đã học được cách hiểu sâu sắc hơn ý nghĩa của hai cuộc cách mạng vĩ đại trong khoa học tự nhiên, hai cuộc cách mạng có tác động mang tính quyết định đến sự hình thành vật lý học hiện đại: Xây dựng vật lý học lượng tử và thuyết tương đối. Cả hai cuộc cách mạng đều bắt đầu từ thử nghiệm chỉnh lý cơ học cổ điển theo con đường đưa những tham số chung mới phát hiện vào nó. Tình hình từ nay đã thay đổi. Cơ học lượng tử đem lại cho chúng ta cơ sở lý thuyết để mô tả những chuyển hóa không ngừng của một số hạt này thành một số hạt khác. Một cách tương tự, thuyết tương đối rộng đã trở thành cơ sở cho phép chúng ta nghiên cứu lịch sử nhiệt của vũ trụ ở trên các giai đoạn khác nhau của nó.

Xét về tính chất của mình, vũ trụ của chúng ta mang tính đa nguyên, phức hợp. Các cấu trúc có thể biến mất, nhưng cũng có thể xuất hiện. Một số quá trình cho phép mô tả nhờ các phương trình đồng đẳng ở trình độ tri thức hiện có, số khác đòi hỏi phải sử dụng những phương trình xác suất.

Có thể khắc phục mâu thuẫn hiển nhiên giữa quyết định và ngẫu nhiên như thế nào? Vả lại chúng ta sống trong một thế giới thống nhất. Như sẽ được chỉ ra tiếp theo, bây giờ, chúng ta chỉ bắt đầu đánh giá thỏa đáng ý nghĩa của tất cả những vấn đề có liên hệ với tất nhiên và ngẫu nhiên. Ngoài ra, chúng ta gán ghép một ý nghĩa hoàn toàn khác, đôi khi đối lập so với vật lý học cổ điển, cho những hiện tượng khác nhau chúng ta quan sát và mô tả. Chúng tôi đã nhắc lại rằng, theo truyền thống đã tồn tại

cho tới nay, các quá trình căn bản thường được coi là các quá trình được quyết định và thuận nghịch, còn các quá trình có liên hệ theo một cách nào đó với ngẫu nhiên và tính không thuận nghịch thì được giải thích là ngoại lệ. Hiện nay, chúng ta nhận thấy ở khắp nơi những quá trình, những biến đổi không thuận nghịch đóng một vai trò quan trọng như thế nào. Các mô hình được cơ học cổ điển xem xét, như chúng ta hiểu, chỉ phù hợp với các tình huống thái cực. Có thể xây dựng chúng một cách nhân tạo nhờ đưa hệ thống vào hộp đen và chờ đợi cho tới khi nó đi vào trạng thái cân bằng.

Cái nhân tạo có thể là cái được quyết định và thuận nghịch. Cái tự nhiên tất yếu bao hàm những yếu tố ngẫu nhiên và không thuận nghịch. Nhận xét này đưa chúng ta đến với một quan niệm mới về vai trò của vật chất trong vũ trụ. Vật chất là một thực thể không còn thụ động như nó được mô tả trong bức tranh cơ học về thế giới, nó cũng có tính tích cực tự phát sinh. Sự khác biệt của quan niệm này so với quan niệm truyền thống là sâu sắc tới mức, như đã nói ở trong lời nói đầu, chúng ta có thể có đầy đủ cơ sở để nói đến một cuộc đối thoại mới của con người với tự nhiên.

Hai con đẻ trực tiếp của lý thuyết nhiệt – khoa học về sự chuyển hóa năng lượng từ hình thức này sang hình thức khác và lý thuyết máy sinh nhiệt – đã đưa đến việc xây dựng một khoa học "phi cổ điển" thứ nhất – nhiệt động lực học. Không một đóng góp nào về sự cách tân của nhiệt động lực học cho kho tàng khoa học lại có thể so sánh được với nguyên lý thứ hai của nhiệt động lực học, "mũi tên thời gian" đã đi vào vật lý học cùng với sự xuất hiện của nó. Việc sử dụng thời gian một chiều là một bộ phận cấu thành của tư tưởng Tây Âu phổ biến rộng rãi hơn. Thế kỷ XXI có thể có quyền được gọi là thế kỷ tiến hóa: Sinh học, địa chất học và xã hội học đã bắt đầu quan tâm nhiều hơn đến việc nghiên cứu những quá trình xuất hiện các thành tố cấu trúc mới, gia tăng tính phức tạp. Còn đối với nhiệt động lực học thì cơ sở của nó là sự khu biệt giữa hai loại quá trình: Các quá trình thuận nghịch, không phụ thuộc vào hướng thời gian, và các quá trình không thuận nghịch phụ thuộc vào hướng thời gian. Chúng ta sẽ làm quen với ví dụ về hai loại quá trình này ở phần sau. Khái niệm entropi được sử dụng để phân biệt các quá trình thuận nghịch với các quá trình không thuận nghịch: Entropi chỉ tăng lên trong trường hợp các quá trình không thuận nghịch.

Trong suốt thế kỷ XIX, trọng tâm được đặt vào việc nghiên cứu trạng thái cuối cùng của tiến hóa nhiệt động lực. Người ta nhìn nhận các quá trình bất cân bằng như là các chi tiết thứ yếu, là những bộ phận không quan trọng, không đáng được nghiên cứu chuyên sâu. Hiện nay, tình hình đã thay đổi căn bản. Hiện nay, chúng ta biết rằng, các loại cấu trúc mới có thể tự xuất hiện ở trong trạng thái bất cân bằng. Bước chuyển từ trạng thái vô trật tự, hỗn loạn về nhiệt sang trạng thái có trật tự có thể diễn ra trong điều kiện bất cân bằng. Các trạng thái năng động mới của vật chất có thể xuất hiện, chúng phản ánh sự tương tác của hệ thống với môi trường bao quanh. Chúng ta gọi các cấu trúc mới này là các *cấu trúc tiêu tan* để nhấn mạnh vai trò kiến tạo của những quá trình tiêu tan trong việc hình thành các cấu trúc mới.

Chúng tôi đã dẫn ra một số phương pháp được xây dựng trong mấy năm gần đây để mô tả các cấu trúc tiêu tan xuất hiện và tiến hóa như thế nào. Khi trình bày chúng,

chúng tôi lần đầu tiên đã vấp phải những danh từ then chốt, như "tính phi tuyến", "tính bất ổn định", "tính phân đôi", xuyên suốt cuốn sách như động cơ. Bộ ba thuật ngữ này đã bắt đầu thâm nhập vào quan điểm của chúng tôi về thế giới cả ở bên ngoài vật lý học và hóa học.

Khi bàn luận sự đối lập giữa các khoa học tự nhiên và các khoa học nhân văn, chúng tôi đã dẫn lời của Isay Berline. Berline đem cái đặc thù và độc đáo đối lập với cái lặp lại và cái chung. Đặc điểm nổi bật của các quá trình chúng tôi xem xét thể hiện ở chỗ, khi chuyển từ điều kiện cân bằng sang điều kiện bất cân bằng, chúng ta chuyển từ cái lặp lại và cái chung sang cái độc đáo và cái đặc thù. Trên thực tế, các quy luật cân bằng có tính phổ quát cao: Chúng là phổ biến. Còn đối với việc đưa vật chất lại gần trạng thái cân bằng, thì nó có "tính lặp lại". Các cơ chế khác bắt đầu có hiệu lực khi ở xa trạng thái cân bằng, chúng phù hợp với khả năng xuất hiện các loại cấu trúc tiêu tan khác nhau. Các quá trình tự tổ chức bắt đầu xuất hiện ở trong trạng thái rất bất cân bằng, chúng làm xuất hiện các cấu trúc khác nhau.

Cần phải đặc biệt nhấn mạnh rằng, hoạt động như vậy của các hệ thống rất mất cân bằng là khá bất ngờ. Trên thực tế, mỗi người trong chúng ta đều có linh cảm rằng, phản ứng hóa học diễn ra như sau: Các phân tử "bơi" trong không gian, va chạm với nhau, xây dựng lại nhờ va chạm, biến thành những phân tử mới. Chuyển động hỗn loạn của các phân tử có thể được so sánh với bức tranh được phái nguyên tử luận phác họa như chuyển động của các hạt bụi trong không khí. Nhưng trong trường hợp các đồng hồ hóa học, chúng ta bắt gặp phản ứng hóa học diễn ra hoàn toàn khác so với linh cảm. Khi đó, tất cả mọi phân tử đều thay đổi đồng thời sự đồng nhất về mặt hóa học của mình sau một khoảng thời gian nào đó.

Rõ ràng là không thể mô tả phản ứng theo chu kỳ như vậy nhờ xuất phát từ các quan niệm mang tính linh cảm về chuyển động hỗn loạn của phân tử. Một loại trật tự mới chưa từng có đã xuất hiện. Trong trường hợp này cần phải nói đến một sự liên kết mới, một cơ chế "giao tiếp" mới giữa các phân tử. Nhưng loại liên kết như vậy chỉ có thể xuất hiện trong điều kiện rất bất cân bằng. Cần lưu ý rằng, mối liên hệ như vậy được phổ biến rộng rãi trong thế giới động vật. Có thể coi sự tồn tại của nó là bản thân cơ sở quyết định của hệ thống sinh học.

Cũng cần phải nói bổ sung rằng, loại cấu trúc phân tán chủ yếu phụ thuộc vào những điều kiện hình thành của nó. Các yếu tố bên ngoài có thể đóng vai trò quan trọng trong việc lựa chọn cơ chế tự tổ chức.

Chúng ta bắt đầu hiểu rằng, xuất phát từ hóa học, có thể xây dựng các cấu trúc phức tạp, các hình thức phức tạp, kể cả các hình thức có khả năng trở thành tiền bối của sinh vật như thế nào. Người ta xác định được một thuộc tính rất quan trọng và kỳ lạ của vật chất trong những hiện tượng rất bất cân bằng: Vật lý học sẽ hoàn toàn có quyền mô tả các cấu trúc như các hình thức thích nghi của hệ thống với những điều kiện bên ngoài. Chúng ta bắt gặp một kiểu cơ chế thích nghi tiền sinh học trong các hệ thống hóa học đơn giản nhất. Có thể nói, trong trạng thái cân bằng, vật chất "mù

quáng", trong khi đó thì trong điều kiện rất không cân bằng, nó có khả năng lĩnh hội những sự khác biệt ở thế giới bên ngoài và tính đến chúng trong hoạt động của mình.

Tất nhiên, vấn đề nguồn gốc của sự sống vẫn là một vấn đề nan giải, và chúng tôi không chờ đợi một giải pháp đơn giản cho nó trong tương lai gần. Mặc dù vậy, với cách tiếp cận của chúng tôi, sự sống không còn đứng đối lập với các định luật "thông thường" của vật lý học, đấu tranh chống lại chúng để chạy trốn khỏi số phận chuẩn bị sẵn cho nó – cái chết. Ngược lại, sự sống thể hiện ra trước mắt chúng ta là một biểu hiện độc đáo của bản thân những điều kiện mà môi sinh của chúng ta nằm ở trong đó, kể cả tính phi tuyến của những phản ứng hóa học và những điều kiện rất không cân bằng do phóng xạ mặt trời để lại ở môi sinh.

Chúng ta đang bàn luận cụ thể những khái niệm cho phép mô tả sự hình thành các cấu trúc tiêu tan, ví dụ như các khái niệm của thuyết phân đôi. Cần phải nhấn mạnh rằng, những biến đổi đáng kể diễn ra ở gần các điểm phân đôi trong hệ thống. Các hệ thống như vậy dường như "dao động" trước việc lựa chọn một trong những con đường tiến hóa, và luật số lớn, nếu hiểu nó một cách thông thường, không còn có hiệu lực. Sự biến động không lớn có thể trở thành điểm khởi đầu tiến hóa theo một hướng hoàn toàn mới, làm thay đổi đáng kể toàn bộ hoạt động của hệ thống vĩ mô. Tất yếu sẽ nảy sinh sự loại suy với các hiện tượng xã hội và thậm chí với lịch sử. Xa lạ với tư tưởng đem ngẫu nhiên đối lập với tất nhiên, theo chúng tôi, cả hai phương diện đều đóng vai trò quan trọng trong việc mô tả các hệ thống phi tuyến rất bất cân bằng.

Tổng kết lại, có thể nói, trong hai phần đầu của cuốn sách, chúng ta đã xem xét hai quan điểm trái ngược nhau về thế giới vật lý: Quan điểm tĩnh của cơ học cổ điển và quan điểm tiến hóa căn cứ trên việc sử dụng khái niệm entropi. Sự đối đầu giữa các cách tiếp cận rất đối lập nhau như vậy là tất yếu. Quan điểm truyền thống về tính không thuận nghịch như ảo tưởng đã giữ lại nó một thời gian dài. Con người đưa thời gian vào vũ trụ bị tước mất thời gian. Chúng tôi không chấp nhận giải pháp cho vấn đề tính không thuận nghịch, khi mà tính không thuận nghịch bị hạ thấp xuống thành ảo tưởng hay là hệ quả của những sự tiếp cận nào đó, vì như bây giờ chúng ta biết, tính không thuận nghịch có thể trở thành nguồn gốc của trật tự, của tổ chức.

Sự đối đầu giữa cách tiếp cận nằm ngoài thời gian của cơ học cổ điển với cách tiếp cận tiến hóa đã trở nên tất yếu. Phần thứ ba của cuốn sách đề cập đến sự xung đột gay gắt giữa hai cách tiếp cận đối lập này với việc mô tả thế giới. Trong đó, chúng tôi xem xét cụ thể các thử nghiệm truyền thống nhằm giải quyết vấn đề tính không thuận nghịch đầu tiên được tiến hành trong cơ học cổ điển, sau đó là trong cơ học lượng tử. Chúng ta hoàn toàn có cơ sở khẳng định rằng, vấn đề tính không thuận nghịch chủ yếu vẫn còn là một vấn đề chưa được giải quyết.

Hiện nay, chúng ta có thể phán xét chính xác hơn về các cội nguồn của khái niệm thời gian trong tự nhiên, và yếu tố này dẫn đến những hệ quả quan trọng. Tính không thuận nghịch được đưa vào thế giới vĩ mô nhờ nguyên lý thứ hai của nhiệt động lực học – định luật không giảm entropi. Bây giờ, chúng ta đã hiểu nguyên lý thứ hai của nhiệt động lực học cả ở cấp độ vi mô. Như sẽ được chỉ ra ở phần sau, nguyên lý thứ

hai của nhiệt động lực học hoàn thành các chức năng của quy tắc chọn lọc – hạn chế những điều kiện ban đầu được phổ biến sang các thời điểm tiếp theo theo các định luật của động lực học. Qua đó nguyên lý thứ hai đưa một yếu tố mới, không quy giản được vào việc mô tả tự nhiên của chúng ta. Nguyên lý thứ hai của nhiệt động lực học không mâu thuẫn với động lực học, song không thể được tách ra từ nó.

Ngay Bolsman đã hiểu được rằng, cần phải có một mối liên hệ mật thiết giữa tính tương đối và tính không thuận nghịch. Do vậy, sự khác nhau giữa quá khứ và tương lai, tính không thuận nghịch có thể tham gia vào việc mô tả hệ thống chỉ trong trường hợp hệ thống hoạt động một cách khá ngẫu nhiên. Sự phân tích của chúng tôi khẳng định quan điểm này. Trên thực tế, mũi tên thời gian trong việc mô tả tự nhiên của quyết định luận là gì? Mục đích của nó là gì? Nếu tương lai và quá khứ bao hàm trong hiện tại theo một cách nào đó, thì mũi tên thời gian có nghĩa là gì? Mũi tên thời gian biểu hiện một sự thực là tương lai không được định trước, tức "thời gian là sự kiến tạo".

Kinh nghiệm sinh hoạt hàng ngày của chúng ta cho thấy có một sự khác biệt căn bản giữa không gian và thời gian. Chúng ta có thể chuyển động từ một điểm không gian này đến một điểm khác, song không thể quay ngược thời gian. Chúng ta không thể đổi chỗ tương lai và quá khứ cho nhau. Như chúng ta sẽ thấy, cảm giác không đảo lộn được thời gian có một nội dung khoa học chính xác. Các trạng thái giả định ("cho phép") được tách rời khỏi các trạng thái bị nguyên lý thứ hai của nhiệt động lực học, hàng rào entropi cao vô hạn cấm đoán. Trong vật lý học có nhiều hàng rào khác. Một trong số đó là tốc độ ánh sáng. Theo các quan niệm hiện đại, những tín hiệu không thể lan nhanh hơn tốc độ ánh sáng. Sự tồn tại của hàng rào này là rất quan trọng: Nếu không có nó, tính nhân quả sẽ bị thủ tiêu. Tương tự, hàng rào entropi là tiền đề cho phép đem lại nội dung vật lý học chính xác cho mối liên hệ. Hãy hình dung điều gì sẽ xảy ra, nếu tương lai của chúng ta là quá khứ của những người khác nào đó!

Nhưng có thể, tiến bộ quan trọng nhất là ở chỗ vấn đề cấu trúc, trật tự hiện nay thể hiện ra trước mắt chúng ta theo một tầm nhìn mới. Như sẽ được chỉ ra trong chương XVIII, xét từ góc độ cơ học cổ điển hay cơ học lượng tử, không thể có tiến hóa theo thời gian đơn tuyến. "Thông tin" dưới hình thức nó được định nghĩa trong động lực học, là bất biến theo thời gian. Điều này có cảm tưởng là kỳ quặc. Nếu chúng ta trộn lẫn hai chất lỏng, thì khi đó sẽ không có một sự tiến hóa nào, mặc dù không thể phân ly chúng nếu không sử dụng một thiết bị bên ngoài nào đó. Ngược lại, định luật giảm entropi mô tả sự pha trộn của hai chất lỏng như sự tiến hóa dẫn đến "hỗn loạn", hay "vô trật tự" – đến trạng thái khả thể nhất. Bây giờ, chúng ta đã nắm trong tay tất cả những gì cần thiết để chứng minh tính không mâu thuẫn của cả hai mô tả: Nói về thông tin hay trật tự, luôn cần phải xác định lại các đơn vị chúng ta đang xem xét. Một sự kiện mới quan trọng là bây giờ, chúng ta có thể xác định các quy tắc chính xác của bước chuyển từ một loại đơn vị này sang loại đơn vị khác. Nói cách khác, chúng ta có thể nhận được hệ chuẩn tiến hóa ở cấp độ vi mô được trình bày thông qua nguyên lý thứ hai của nhiệt động lực học. Chúng tôi coi kết luận này là rất quan trọng, vì hệ chuẩn tiến hóa bao hàm toàn bộ hóa học, cũng như các bộ phận quan trọng của

sinh học và của các khoa học xã hội. Chân lý mở ra cho chúng ta cách đây không lâu. Quá trình xem xét lại những khái niệm cơ bản hiện đang diễn ra trong vật lý học, vẫn còn lâu mới kết thúc. Mục đích của chúng tôi hoàn toàn không phải là làm sáng tỏ những thành tựu hiển nhiên của khoa học, những kết quả bất biến và đáng tin cậy của nó. Chúng tôi muốn làm cho độc giả quan tâm đến những khái niệm mới ra đời trong quá trình hoạt động khoa học, những viễn cảnh và những vấn đề mới của nó. Chúng tôi ý thức rõ rằng, chúng tôi chỉ đứng ở chính điểm khởi đầu của một giai đoạn nghiên cứu khoa học mới.

Chúng tôi cho rằng, chúng ta đang ở trên con đường dẫn đến một sự tích hợp mới, một quan điểm mới về tự nhiên. Có thể, một khi nào đó chúng ta sẽ thống nhất được truyền thống phương Tây – truyền thống đặt lên hàng đầu thí nghiệm và những nghiên cứu định lượng – với truyền thống Trung Quốc cùng với quan niệm của nó về thế giới tự tổ chức phát triển một cách tự phát sinh. Lúc đầu, chúng tôi đã dẫn lời J. Mono về sự cô độc của con người trong vũ trụ. Kết luận chúng tôi đi đến là:

"Liên minh cổ xưa giữa con người với tự nhiên đã bị phá hủy. Con người rốt cuộc đã ý thức được sự cô độc của mình trong vũ trụ vô tận lãnh đạm, từ đó nó xuất hiện một cách ngẫu nhiên".

Mono có thể là đã có lý. Liên minh cổ xưa đã bị phá hủy tận gốc nhưng chúng ta xác định sứ mệnh của mình không phải là khóc quá khứ, mà là cố gắng tìm ra sợi chỉ đỏ dẫn đến một bức tranh thống nhất về thế giới ở trong các khoa học tự nhiên hiện đại đa dạng chưa từng thấy. Mỗi một giai đoạn lớn trong lịch sử khoa học tự nhiên đều dẫn đến mô hình của mình về tự nhiên. Mô hình như vậy đối với khoa học cổ điển là đồng hồ, đối với thế kỷ XIX – giai đoạn cách mạng công nghiệp – máy hơi nước. Cái gì trở thành biểu tượng đối với chúng ta? Điêu khắc – từ nghệ thuật Ấn Độ cổ hay Trung Mỹ thời tiền Colombo đến nghệ thuật hiện đại – có thể biểu thị đầy đủ nhất lý tưởng của chúng ta. Trong một số khuôn mẫu điêu khắc hoàn hảo nhất, chúng ta cảm nhận thấy rõ việc tìm kiếm bước chuyển khó hiểu từ đứng im sang vận động, từ thời gian tĩnh sang thời gian động. Chúng tôi tin tưởng rằng, sự tương phản này quyết định tính độc đáo của thời đại chúng ta.

Sau khi gắn liền entropi với hệ thống động, qua đó chúng ta quay lại với quan điểm của Bolsman: Tính tương đối đạt tới cực điểm trong trạng thái cân bằng. Các đơn vị cấu trúc được chúng ta sử dụng khi mô tả tiến hóa nhiệt động lực, chuyển động một cách hỗn loạn trong trạng thái cân bằng. Sự điều tiết và liên kết xuất hiện trong điều kiện bất cân bằng yếu.

Chúng ta đang tiến đến một trong các kết luận chủ yếu của mình: Trên tất cả mọi cấp độ, cho dù đó là cấp độ vật lý học vĩ mô, cấp độ biến động hay cấp độ vi mô, cội nguồn của trật tự đều là tính bất cân bằng. Tính bất cân bằng là cái sinh ra "trật tự từ hỗn loạn". Nhưng như chúng tôi đã nói, khái niệm trật tự (hay vô trật tự) là phức tạp hơn cảm nhận ban đầu. Chỉ trong các trường hợp cực đoan, nó mới có ý nghĩa đơn giản một cách phù hợp với các tác phẩm đầu tay của Bolsman.

Hiện nay, sự tin tưởng của chúng ta "vào hợp lý" của tự nhiên hóa ra bị dao động một phần vì sự phát triển như vũ bão của khoa học tự nhiên ở thời hiện đại. Như đã nhận xét trong *"Lời nói đầu"*, cái nhìn của chúng ta về tự nhiên đã trải qua những chuyển biến căn bản. Hiện nay, chúng ta tính đến các phương diện biến đổi, như tính đa dạng, sự phụ thuộc vào thời gian và tính phức tạp. Một số biến đổi diễn ra trong quan điểm của chúng ta về thế giới được mô tả trong cuốn sách này.

Chúng ta đã tìm kiếm các lược đồ chung, bao chứa vạn vật, cho phép mô tả các quy luật vĩnh cửu, nhưng lại phát hiện ra thời gian, các sự kiện, các hạt trải qua những chuyển hóa khác nhau. Tìm kiếm sự đối xứng, chúng ta bất ngờ phát hiện ra các quá trình phá vỡ sự đối xứng ở tất cả mọi cấp độ – từ hạt cơ bản cho đến sinh học và sinh thái. Chúng ta mô tả xung đột giữa động lực học cùng với sự đối xứng vốn có trong thời gian của nó và nhiệt động lực học có đặc trưng là định hướng thời gian đơn tuyến.

Một sự thống nhất mới đang xuất hiện ở trước mắt chúng ta: Tính không thuận nghịch là cội nguồn của trật tự ở mọi cấp độ. Tính không thuận nghịch là cơ chế tạo ra trật tự từ hỗn loạn.

19. QUAN NIỆM CỦA BUNGE MARIO (SINH NĂM 1919)

Tổ hợp những phạm trù quyết định luận

Để đánh giá quyết định luận nhân quả một cách chính xác hơn, cần phải chỉ ra vị trí của nó trong quyết định luận nói chung. Tính nhân quả dưới hình thức nó được hiểu ở đây, chỉ là một trong các phạm trù của dãy phạm trù quyết định luận. Tất nhiên, danh mục không đầy đủ những phạm trù như vậy đã xuất hiện trong bản thể luận của khoa học hiện đại là như sau.

Tự quyết định về lượng: quyết định cái sau bởi cái trước. Ví dụ: a) Vị trí nối tiếp của vật thể lớn đang vận động được quyết định dứt khóat bởi vị trí và tốc độ của nó ở bất kỳ thời điểm nào trước đó; b) Biến đổi tự do của hệ thống nhiệt động đứng biệt lập nào cũng là những quá trình đi liền với việc nâng cao entropi của hệ thống. Quyết định về lượng – phạm trù quyết định luận thống trị trong quá trình triển khai không ngừng những trạng thái chỉ khác nhau về lượng; trong một số trường hợp, đặc biệt là trong nhiệt động học, có thể chỉ ra rằng, tự quyết định về lượng xuất hiện từ những quá trình được đặc trưng bởi những phạm trù quyết định luận khác, kể cả tính nhân quả.

Quyết định luận nhân quả, hay tính nhân quả: quyết định hành động thông qua nguyên nhân tác động (bên ngoài). Ví dụ, a) Nếu viên đạn rơi vào cửa sổ, kính sẽ bị vỡ; b) Nếu thế điện động được đặt vào cuối miếng kim loại, thì dòng điện sẽ xuất hiện trong kim loại một cách phù hợp với định luật Ôm. Phạm trù nhân quả thể hiện đặc biệt rõ khi những biến đổi cơ bản được các nhân tố bên ngoài sinh ra.

Tương tác (nhân quả của nhau, hay phụ thuộc lẫn nhau về chức năng): quyết định hệ quả bởi tác động động qua lại. Ví dụ: Quỹ đạo của hai thiên thể được quyết định bởi sự tương tác giữa chúng; sự hoạt động của mỗi mạch máu trong cơ thể con người phụ thuộc vào sự hoạt động của những mạch máu khác.

Quyết định cơ giới của cái đi sau bởi cái đi trước, thường được bổ sung bởi những nguyên nhân tác động và tác động qua lại. Ví dụ: a) Các lực làm thay đổi trạng thái vận động của các vật thể (nhưng vận động có thể tồn tại trước khi có lực tác động); b) Hướng dòng chảy trong chất lỏng được quyết định bởi trạng thái trước đó của chất lỏng, các lực bên ngoài tác động đến nó, ma sát và các áp lực bên trong khác nhau.

Quyết định tĩnh của kết quả cuối cùng bởi tác động hợp nhất của các bản chất độc lập hay dường như độc lập. Ví dụ: a) Xác suất "có hai điểm rơi cùng nhau" trong chơi xóc đĩa; b) Khoảng 1/2 số trẻ em sinh ra là bé gái.

Quyết định cấu trúc (*hay toàn tiến*) của bộ phận bởi chỉnh thể. Ví dụ: a) Lối ứng xử của cá thể (phân tử trong chất lỏng, cá nhân trong nhóm xã hội) được quyết định bởi cấu trúc chung của tập thể mà nó nằm trong đó; b) Sự hoạt động của cơ quan được quyết định một phần bởi những nhu cầu của toàn bộ cơ thể. Nhưng tất nhiên, chỉnh thể hoàn toàn không tồn tại trước các bộ phận, đến lượt mình, lại được chúng quyết định.

Quyết định mục đích của các phương tiện bởi mục đích hay nhiệm vụ. Ví dụ: a) Chim xây dựng tổ để bảo vệ con của mình; b) Sự quy cách hóa trong công nghiệp để hạ giá thành sản phẩm.

Quyết định biện chứng (hay tự quyết định về chất) của toàn bộ quá trình bởi "đấu tranh" nội tại và sự tổng hợp cuối cùng giữa các thành tố đối lập cơ bản của nó. Ví dụ: a) Biến đổi trạng thái về chất trong dung lượng diễn ra thông qua sự tương tác và xác lập thống trị của một trong các xu hướng đối lập; b) Lợi ích kinh tế đối lập của các nhóm xã hội quyết định những biến đổi trong bản thân cơ cấu xã hội của các nhóm đó. Trái ngược với tự quyết định về lượng, biện chứng nội tại bao gồm những biến đổi về chất. Tất nhiên là các mâu thuẫn biện chứng hoàn toàn khác với mâu thuẫn lôgíc.

Các loại quyết định tiếp theo tất nhiên sẽ được phát hiện ra nhờ phân tích sâu sắc hơn. Dầu sao thì quyết định nhân quả vẫn là một trong nhiều loại quyết định, một trong kiểu sản xuất hợp quy luật. Do vậy, quyết định luận nhân quả, hay tính nhân quả, chỉ là một trong những biến thể của quyết định luận; cùng với các loại quyết định luận khác, nó cấu thành quyết định luận chung.

Mối liên hệ giữa các loại quyết định khác nhau

Bất kỳ sự khác biệt nào giữa các loại quyết định cũng bao hàm trong mình giả định cho rằng, chúng *không quy được* về nhau, tức là không một loại quyết định nào có thể được xem là sự hòa hợp đơn giản giữa các hình thức sản xuất hợp quy luật khác, vì mỗi một loại đều được đặc trưng bởi những điểm đặc thù của mình. Định nghĩa tương ứng về các phạm trù quyết định cho thấy rõ điều đó là như vậy, và điều này sẽ được chỉ ra nhờ phân tích tỷ mỷ ở phần tương ứng.

Tôi chỉ muốn chỉ ra ở đây rằng, *thứ nhất*, các phạm trù quyết định nêu trên, cho dù chúng không quy về nhau được, song vẫn liên hệ với nhau, cấu thành sự phân cấp các loại quyết định, *thứ hai*, do có mối liên hệ ấy, không một loại quyết định nào có tác động dưới dạng thuần túy, loại trừ các loại khác, điều này là chỉ có thể trong trường hợp lý tưởng.

Để minh họa cho luận điểm thứ nhất của tôi, chúng ta xem xét quyết định cơ giới như tổ hợp đặc thù của tự quyết định thuần túy về lượng và tác động qua lại, tác động qua lại này có thể được phân chia ra thành nguyên nhân và tác động. Các loại quyết định khác nhau có liên hệ với nhau về mặt phát sinh, các loại quyết định cao hơn *phụ thuộc* vào các loại thấp hơn, nhưng không hoàn toàn quy về chúng.

Không có một lĩnh vực nào mà ở đó chỉ có một loại quyết định, loại quyết định này loại trừ các loại sản xuất hợp quy luật khác. Thực ra, có thể cố gắng nêu đặc trưng các lĩnh vực hiện thực khác nhau chủ yếu từ góc độ *áp dụng* các phạm trù quyết định khác nhau; điều này không thể dẫn đến việc khu biệt chính xác lĩnh vực áp dụng tính nhân quả. Ví dụ, lĩnh vực các quá trình sống, mà theo những người theo thuyết sức sống, được đặc trưng một cách hoàn toàn xác định và tuyệt đối bởi sự thống trị của các nguyên nhân hữu hạn. Sinh học áp dụng mục đích luận ở một chừng mực nhất định. Việc áp dụng này không dẫn đến những sai lầm, vì mục đích luận được tẩy rửa khỏi các giai tầng phi khoa học truyền thống của mình, nhưng khi giải thích những hiện tượng sinh học, cũng cần phải có phạm trù quyết định nhờ những quá trình nội tại, mà chính là phạm trù tự quyết định hay tự do hiện diện ở mọi ngõ ngách của thế giới vật chất và có ở các sinh vật ở mức độ lớn nhất. Ngoài ra, sinh học cũng cần phải áp dụng một phạm trù quyết định như quyết định toàn vẹn, vì một trong các điểm đặc trưng của các hiện tượng sống là sự phục tùng không hoàn toàn của các bộ phận vào chỉnh thể. Tiếp theo, sinh học cần phải tính đến quyết định xác suất, vì sự phù hợp của phương tiện vào mục đích bao giờ cũng không phải là tất yếu, mà mang tính xác suất. Ngoài ra, sinh học không thể không tính đến sự tương tác mang tính tổng hợp hay toàn vẹn ở bên trong cơ thể và đóng một vai trò quan trọng trong tiến hóa theo con đường chọn lọc. Tất nhiên, sinh học không thể bỏ qua các nguyên nhân tác động bên ngoài, vì sinh vật bao giờ cũng chịu sự tác động của môi trường bên ngoài và nó thường mang tính chất đơn phương. Như vậy, tất cả những phạm trù quyết định đều được sinh học và các khoa học về văn hóa sử dụng, chúng bao hàm sinh học về mặt bản thể luận (chứ không phải về mặt lịch sử), thậm chí cả khi chúng không quy được về nó.

Việc nghiên cứu tỷ mỷ những mối liên hệ qua lại giữa các hình thức quyết định khác nhau cho thấy rõ nhất rằng, chúng có thể được sắp xếp một cách phù hợp với sự phức tạp ngày một tăng, sự phân cấp từ thấp lên cao. Như vậy, chúng ta sẽ có thước đo các cấp độ hay các thang bậc quyết định, mỗi một trong số đó đều được đặc trưng bởi điểm đặc thù của mình, nhưng đều căn cứ trên các cấp độ thấp hơn. Do vậy, vấn đề không phải là lựa chọn một loại quyết định nhờ dựa vào các loại khác theo con đường khẳng định rằng, khả năng áp dụng của phạm trù lựa chọn là không bác bỏ được trong tất cả mọi lĩnh vực hiện thực; giống như mọi giải pháp nhất nguyên, giải pháp này rất đơn giản để trở thành giải pháp đúng đắn. Khác với các trào lưu giáo điều trong triết học, nghiên cứu triết học về khoa học hiện đại đòi hỏi chúng ta phải hiểu rằng, tổ hợp những hình thức sản xuất hợp quy luật hay quyết định phong phú thực sự được sử dụng trong việc mô tả và giải thích thế giới, rằng tất cả chúng đều có đối cực về mặt

bản thể luận, mặc dù không bắt buộc trong cùng một lĩnh vực hiện thực hay trong mỗi một lĩnh vực hiện thực ở cùng một mức độ như nhau.

Nguyên tắc quyết định:

Định nghĩa của chúng ta về *quyết định luận phổ quát* trong trường hợp này là như sau: Quyết định luận theo nghĩa rộng là học thuyết bản thể luận có những thành tố cần và đủ sau đây:

Nguyên tắc biểu sinh, hay là nguyên tắc sản sinh, theo đó không gì có thể xuất hiện từ hư vô hay biến thành hư vô, và *nguyên tắc hợp quy luật* cho rằng, không có gì diễn ra theo con đường tất yếu và hoàn toàn được điều tiết – nói cách khác, một cách không hợp quy luật, tùy tiện.

Có thể hợp nhất hai nguyên tắc này để nhận được luận điểm sau đây: *Tất cả đều được quyết định một cách phù hợp với các quy luật bởi những nhân tố nào đó*, thêm vào đó, những nhân tố này là những điều kiện bên ngoài và bên trong của đối tượng đang xem xét. Luận điểm này có thể được gọi là *nguyên tắc quyết định*. Nó là giả thuyết triết học của khoa học, được khẳng định nhờ những kết quả nghiên cứu khoa học; rõ ràng là nó không thể bị bác bỏ, vì vậy người ta hy vọng nghiên cứu tương lai sẽ khẳng định nó ở khắp mọi nơi mà hiện nay, nó đang bị trình bày dưới dạng xuyên tạc. Bất kỳ lý thuyết nào về cấu trúc và biến đổi hay về một cái khác gì đó của nguyên tắc quyết định sẽ được gọi là *lý thuyết quyết định luận*.

Nguyên tắc nhân quả là một trường hợp riêng của nguyên tắc quyết định; về thực chất, nó có mặt ở nơi sự quyết định xuất hiện do có những điều kiện *bên ngoài theo cùng một con đường*. Quyết định luận phổ biến, như nó được hiểu ở đây, quan tâm đến các quyết định nhân quả, cơ giới, thống kê, mục đích và các loại khác, ví dụ, sự biến đổi về chất do sự tăng hay giảm về lượng gây ra, hay cái gọi là "đấu tranh" giữa các mặt đối lập,... Loại quyết định luận duy nhất không được chúng tôi xem xét – đó là định mệnh luận, vì nó thủ tiêu nguyên tắc hợp quy luật. Loại quyết định luận phong phú hơn, được mô tả từ trước thông qua những đặc điểm chung, chỉ đòi hỏi tính sản sinh (hay mối liên hệ biểu sinh) và tính hợp quy luật (hay tính được chế định và tính có điều tiết). Quyết định luận phổ biến không hạn chế trước các hình thức khác nhau, các hình thức có thể chấp nhận biến đổi và các quy luật khoa học về biến đổi.

20. QUAN NIỆM CỦA MANEEV ALEXEY KLIMENT'EVICH (SINH NĂM 1921)

Giả thuyết về thông tin sinh học như thể nền của sự sống và của tâm lý con người

Nhiệm vụ nghiên cứu tâm lý ở giai đoạn hiện đại đòi hỏi phải tìm kiếm các cách tiếp cận mới bắt nguồn từ điều khiển học, lý thuyết thông tin, văn tự học (holographie),... Ở đây cũng cần phải nhận thấy giả thuyết về các hình thức sự sống và lý tính trên cơ sở phi prôtit,... Hiện nay, viện sĩ A. Kolmogorov viết: "Một giả thuyết hoàn toàn không phải nhảm nhí là giả thuyết chúng ta có thể sẽ phải đối đầu với các

sinh thể khác có tổ chức cao hơn và đồng thời lại hoàn toàn khác với chúng ta"[24]. Hơn nữa, "chúng ta giả định rằng, trên Trái Đất, trong bản thân con người không những có các hình thức prôtêin – nuclêic của sự sống, mà còn có cả các hình thức khác. Tại sao lại không? Cho tới nay các nhà khoa học đã nhìn thấy tồn tại của các virút, vi khuẩn, ngày mai có thể chúng ta lại phát hiện ra một cái gì nữa trong thí nghiệm. Các hình thức giả định của sự sống có thể chưa được xác định rõ ràng về mặt không gian. Những tín hiệu của chúng được chuyển tải thông qua các trường phức tạp hơn các trường chúng ta đang biết[25].

Các tư tưởng như vậy thực sự đang hiện diện trong các nghiên cứu về những vấn đề trí tuệ nhân tạo, cho phép đặt ra và thảo luận vấn đề sự có mặt trong thành phần của các cơ thể sống bằng prôtêin một thành tố trường đặc thù, mà có thể, quyết định đáng kể tổ hợp những thuộc tính của sự sống và của tâm lý. Chúng ta gọi nó là hiện tượng tâm sinh học, có thể nền của mình là thông tin trường tâm sinh học. Xét về phương diện phát sinh, theo chúng tôi, nó thể hiện là trạng thái nhiễu loạn của một thực tại có thực thể toàn vẹn kiểu trường continium[26], tức là tồn tại mà không xuất hiện. Những sự tương tác lan rộng ngay tức khắc được thực hiện dựa trên cơ sở ấy, còn sức mạnh của chúng phụ thuộc vào khoảng cách. Chứng tỏ cho điều đó là các thí nghiệm của J.Bell, người đã có khám phá khoa học vĩ đại[27]. Theo chúng tôi, trường tâm sinh học xuất hiện ở trong lòng thực tại ấy như một nhiễu loạn phát sinh toàn vẹn, chứ không phải là trạng thái phức tạp – đứt đoạn. Do vậy, giống như thực thể, trường tâm sinh học có cấu trúc đặc thù, sự độc đáo của nó thể hiện ở tính *chân không* (khác với tính liên tục của các trường vật lý).

Một trong những thuộc tính quan trọng nhất của trường tâm sinh học, có ý nghĩa căn bản trong hệ thống quyết định luận tiềm năng sáng tạo của chủ thể, là thuộc tính phản ánh. Sự đặc thù của nó bắt nguồn từ tính continium của cấu trúc trường tâm sinh học như một chỉnh thể. Còn bản thân vận động của thực tại này cùng với quảng tính trường của nó lại chế định (thông qua mối liên hệ với tiểu hệ thống thể chất của cơ thể) tính tự tích cực nội tại của nó, cũng như tính tích cực của nó ở môi trường bên ngoài. Xét trên phương diện thứ nhất, hệ thống liên hệ qua lại của thể xác với thông tin trường tâm sinh học vô hiệu hóa biểu hiện của các chức năng tâm lý của nó – lĩnh vực tâm lý thể hiện qua sự thống nhất của các cấp độ vô thức, tiềm thức, ý thức và tự ý thức như các thành tố cần thiết trong hệ thống quyết định luận tiềm năng sáng tạo của con người. Đó là thực chất của giả thuyết về thông tin trường sinh học như một thành tố của cơ thể.

Chúng ta dừng lại phân tích kỹ hơn các vấn đề này nhờ dựa vào những khả năng gợi mở của giả thuyết nêu trên. Xét theo cách tiếp cận cấp độ cấu trúc với các hiện tượng hiện thực, có thể phân biệt thể nền của những thuộc tính và tác nhân của chúng ở tất

---

[24] A.Kolmogorov, *Cái có thể và cái không thể trong điều khiển học*, Moscow, 1969, tr. 13.
[25] V.Kaznacheev, *Tìm tòi*, 1989, tr. 8.
[26] A.Maneev, *Vận động, mâu thuẫn, phát triển*, Moscow, 1972.
[27] N.Hebert, *Ở nước ngoài*, 1987, N% 30.

cả mọi bình diện cấu trúc của nó. Chúng tôi sẽ hiểu thể nền là cơ sở trực tiếp, không tách rời được của thuộc tính, còn "tác nhân" của nó – cơ sở trung gian, tách biệt được về nguyên tắc. Ví dụ, vải màu – tác nhân của màu sắc, chất gây màu hóa học – thể nền của màu sắc.

Cách tiếp cận tương tự với cấu trúc của các cơ thể sống bằng prôtêin cho phép tách biệt tiểu hệ thống thể xác với tư cách tác nhân của sự sống và của tâm lý, còn thể nền của chúng – tiểu hệ thống vật chất phi vật thể hóa, tức là một thông tin trường nào đó, tồn tại một cách khách quan, giống như thể xác con người, được gọi là trường tâm sinh học hay trường vật chất của các hệ thống hữu sinh. Không nên đồng nhất nó với các trường vật lý thông thường, vì chúng là lượng tử và do vậy không thể có những thuộc tính của sự sống và của tâm lý vốn có ở các trường sinh học. Do vậy, ghi nhận các trường vật lý, không một thí nghiệm vật lý nào phát hiện ra được ý thức, tư duy, ý chí và những thuộc tính khác của tâm lý. Tuy nhiên, con người, cho dù nó là gì đi chăng nữa, biết rằng nó sống, có ý thức, tư duy, ý chí, năng lực cảm giác, tri giác,... Do vậy, có thể giả định rằng, những thuộc tính này có thể nền riêng của mình – trường thông tin.

J. Eccles viết: "Tôi trực tiếp cảm nhận thấy rằng, tư duy của tôi có thể dẫn đến hành động", và với tư cách một bản chất phi thể chất đặc biệt, tâm thần có khả năng làm cho một cấu trúc vật chất, như thể xác, vận động. Bộ não là bộ tách sóng những ảnh hưởng "tinh thần tạo ra đối với thể xác" thông qua một tiểu hệ thống đặc biệt[28], tức tinh thần gây ra những biến đổi trong hệ thống vật chất và năng lượng[29]. Kiên định tính phi vật chất của tâm thần, Eccles tiếp tục viết: "Tôi tồn tại với tư cách biểu hiện của "cái Ngã" có ý thức trong thể xác của tôi, tôi không thể tin rằng, món quà ý thức của Thượng đế lại không có tương lai, rằng không được thể hiện trong một tồn tại khác sau cái chết"[30].

Giáo sư N.I. Kobozev viết rằng, trong cơ thể chúng ta có các hệ thống vẫn chưa được nghiên cứu, không chịu tác động của những hiện tượng entropi và do vậy bảo tồn thông tin một cách vững chắc. Ví dụ, trí nhớ của con người được giữ lại vững chắc hàng chục năm, không thể là ổn định như vậy, nếu nó được ghi lại trong tế bào hay phân tử, thậm chí trong nguyên tử, vì với nhiệt độ của thể xác con người, những chuyển động nhiệt của nguyên tử và phân tử, đặc biệt là các quá trình chuyển hóa sẽ nhanh chóng thủ tiêu thông tin được ghi lại trong cơ thể. Có thể, sự "ghi lại" thông tin được thực hiện ở trong một thể nền – trường siêu ổn định nào đó, không trực tiếp tham gia vào quá trình trao đổi chất. Do vậy, khi có nắm toàn bộ thông tin của cơ thể, trường tâm sinh học có khả năng đảm bảo sự diễn ra của những hiện tượng xứng đáng được gọi là các "hình thức tư duy và tâm lý tối cao phi entropi như các quá trình hệ thống"[31].

Chúng tôi cho rằng, xét về mặt vĩ mô, trường sinh học thể hiện thông qua thành tố bên trong – trường tâm sinh học mang tính continuum (khoảng không bị khép kín)

---

[28] J.Eccles, *Facing Ready*, New York; Heidelberg; Berlin, 1970, p. 150.
[29] J.Eccles, *Facing Ready*, sđd, tr. 119-136.
[30] J.Eccles, *Facing Ready*, sđd, tr. 83-84.
[31] N.I.Kobozev, *Tạp chí hóa lý*, Moscow, 1966, t. 15, số 4, tr. 794.

như thể nền vật chất của tâm lý nằm trong thể xác của cơ thể, cũng như thông qua thành tố bên ngoài – trường điện sinh học mang tính lượng tử và vacuum (tính phóng xạ) dường như nối tiếp trường tâm sinh học ở bên ngoài ranh giới của nó đến vô hạn. Thuộc tính siêu đối lập giữa các trường quy định khả năng cùng tồn tại và bảo tồn thông tin chúng có được, hàng loạt trở ngại xuất hiện đối với việc phân bổ thông tin này khi có sự hiện diện bất kỳ số lượng trường nào gắn liền tương ứng với tính đa dạng của các hệ thống sinh học.

Trường tâm sinh học (như lĩnh vực nhiễu loạn đầu tiên ở trong lòng thực thể vĩnh hằng kiểu trường dựa trên cơ sở dư thừa năng lượng tự vận động của nó) thể hiện là một biến thể của các thông tin trường liên tục. Do vậy, nó khác với các trường điện từ gián đoạn như các trạng thái nhiễu loạn của vacuum (tính phóng xạ). Chúng tôi cho rằng, trường tâm sinh học có quảng tính vi vật chất, sự tự vận động tương đối và thuộc tính phản ánh như cơ sở của hiện tượng tâm sinh lý trong toàn bộ hệ thống hữu sinh nhưng cấu trúc của tiểu hệ thống vật chất gián đoạn trong cơ thể dường như bao hàm trường tâm sinh học trong mình, cụ thể hóa nó và hình thành một kiểu hiện tượng tâm sinh học ở trong nó, đem lại cấu trúc cho thông tin đó nhờ sự thâm nhập của mình.

Có thể giải thích thuộc tính phản ánh toàn vẹn của trường tâm sinh học như tính chủ quan theo nghĩa tâm lý học, tính chủ quan này thể hiện là đối tượng quan tâm của tâm lý học như một khoa học, là địa vị "đối tượng" của cái tâm lý. Như A.B. Brushlinsy nhấn mạnh, tâm lý bị hiểu sai là cái hoàn toàn "trong sáng", không có bản chất đặc thù của mình, không có một địa vị bản thể luận nào.

Chúng tôi cho rằng, khi có thuộc tính phản ánh, cũng như nội dung thông tin của tự ý thức, tiềm thức và vô thức xuất hiện trên cơ sở đó, chính nhờ tính siêu ổn định và tính năng động hết mức của mình mà trường tâm sinh học đảm bảo được tính nhất thể của "cái Ngã" tích cực của chúng ta không những mỗi lần thức dậy sau cơn mơ, mà cả trong những trường hợp ý thức quay về khi cơ thể thoát ra khỏi trạng thái cao hứng, cũng như ra khỏi trạng thái chết lâm sàng.

Xuyên suốt toàn bộ cơ thể, theo chúng tôi, trường tâm sinh học là một nhân tố quan trọng của việc xử lý, cải biến và bảo tồn vững chắc thông tin, cũng như là điều kiện và phương tiện cho mối liên hệ xa có thể giữa các hệ thống sinh học ở trên cấp độ tiềm thức và thậm chí ý thức thông qua trường điện sinh học, vacuum và thực thể ở bên ngoài.

Những sự kiện lịch sử chứng tỏ các hiện tượng như vậy. Chúng tôi tin tưởng rằng, hệ thống thể nền có cấu trúc tương ứng, chính nhờ mối liên hệ của nó với trường tâm sinh học liên tục, có khả năng bộc lộ những thuộc tính của sự sống và của tâm thần dưới hình thức dễ nhận thấy. Do vậy, có thể, cấu trúc của các thể prôtêin (thậm chí của ADN cùng với tính siêu xoáy trôn ốc của nó) được phân cấp mạnh như vậy. Có thể, cấu trúc như vậy đảm bảo không những tối đa giao tiếp của thể xác với trường tâm sinh học, mà cả khả năng vận động "siêu nhanh" của cơn bão giả danh ấy xuyên qua mạng lưới thực thể của hệ thống sinh học. Những sự phá hủy cấu trúc của nó làm giảm bớt lĩnh vực giao tiếp của cơ thể với trường sinh học, xóa bỏ điều kiện "siêu dẫn" cần thiết cho vận động của trường sinh học, tức là làm suy yếu mối liên hệ của

cơ thể với thông tin hiện có. Khi đó, một sự bất cân bằng sẽ xuất hiện trong hệ thống những quá trình hóa sinh và những phân nhánh sinh lý, rốt cuộc, nó dẫn đến bệnh lý khi cơ thể biểu hiện những chức năng tâm lý của trường tâm sinh học, thậm chí còn làm mất tạm thời hay hoàn toàn cả ý thức của con người.

Xét từ góc độ này, những trạng thái bệnh tâm thần đa dạng của con người gắn liền với độ sâu sắc và rộng rãi của những biến động mang tính phá hủy cấu trúc trong tiểu hệ thống thể chất của cơ thể sống do có mức độ tách biệt tương ứng của hệ thống thần kinh trung ương với trường tâm sinh học như thể nền của tâm thần và vật mang nội dung thông tin của ý thức chủ thể. Những chệch hướng liên lạc của trường tâm sinh học với thể xác có thể biểu hiện ở hàng loạt hiện tượng. Những sự phá hủy cấu trúc đáng kể trong thể xác quyết định việc phá hủy mối liên hệ của trường tâm sinh học với tiểu hệ thống thể chất của con người hay của động vật, có thể cắt đứt hoàn toàn mối liên hệ ấy, biểu thị cái chết sinh học không tránh khỏi của cơ thể ấy.

Việc giữ lại một phần mối liên hệ của thông tin trường sinh học với thể xác, khi mà mức độ biến động về chức năng – cấu trúc cho thấy chúng có thể bị chặn đứng hay loại bỏ, mối liên hệ thông thường giữa trường sinh học với tiểu hệ thống thể chất sẽ được phục hồi. Quá trình bình thường hóa liên hệ của thể xác với trường sinh học (với tư cách vật mang toàn bộ thông tin) là điều kiện không những để hoàn trả ý thức, mà còn để chủ thể có thể ghi nhận các bức tranh bất bình thường xuất hiện chính trong trạng thái "linh hồn tách rời thể xác". Trường tâm sinh học của con người có thể bộc lộ chính năng lực trực giác thế giới theo cách khác này nhờ vượt ra khỏi cơ thể một phần hay thậm chí nằm trong trạng thái chết lâm sàng một thời gian nào đó.

Tính bí ẩn của các bức tranh như vậy ở những người hồi tỉnh nhờ có trường tâm sinh học là trực tiếp phụ thuộc vào trạng thái nghiêm trọng của cái chết lâm sàng. Trong các tình huống nguy kịch hết mức, trường tâm sinh học mang tính tự trị hơn, vì nó vượt ra khỏi cơ thể và do vậy có khả năng lĩnh hội và sáng tạo ra các khuôn mẫu thông tin một cách bất bình thường. Việc tiếp tục hoàn thiện các con đường và các phương tiện hồi sinh, cũng như các phương pháp công nghệ gen có thể sẽ cho phép con người đạt tới sự bất tử hiện thực như một giai đoạn trên con đường dẫn đến sự bất tử cá thể tuyệt đối. T.V.Karsaevskaya và A.T.Schatalov viết rằng, việc nghiên cứu vấn đề này có thể trở thành đối tượng của một khoa học mới – bất tử luận (khoa học về sự bất tử)[32].

Tư tưởng mang tính cương lĩnh về phương diện này là tư tưởng của nhà vật lý học J.Bernal: "Cái chết không còn hoàn thành vai trò hữu ích trong xã hội loài người. Bây giờ, khi chúng ta đã trưởng thành đến mức có ý thức về những sự kiện đích thực có liên quan đến cái chết, đến ý thức về mối liên hệ của nó với tính nhất thời ngày một tăng của các cơ thể phức tạp hơn, chúng ta đã hiểu được rằng, cái chết về nguyên tắc hoàn toàn không phải là tất yếu, và chúng ta cần phải quan tâm để tìm ra các phương thức trì

---

[32] T.V.Karsaevskaya, *Biện chứng của cái xã hội và cái sinh học trong quá trình hoạt động sống toàn vẹn*, Tóm tắt luận án. Moscow, 1984, tr. 39.

hoãn hay né tránh nó"[33]. Nhân đây, chúng tôi lưu ý rằng, chính tính siêu ổn định của đại lượng tử trường tâm sinh học có cấu trúc đơn giản với tư cách thực tại continium cho phép đạt tới sự bất tử cá thể của con người, vì lượng tử như vậy, với tư cách vật mang toàn bộ thông tin của chủ thể trước khi phát xạ ra từ cơ thể (trong trường hợp này là cái chết của chủ thể) có thể được giữ lại một cách vô hạn về mặt tiềm năng.

Với tư cách thông tin tinh vi nhất của trường, với tư cách tính liên tục tuyệt đối, trường sinh học không thể bị phá hủy, vì không có các cấu trúc tinh vi hơn có khả năng phân chia nó, còn các cấu trúc phức tạp hơn về nguyên tắc là thẩm thấu được đối với nó do có tính gián đoạn của mình. Do vậy, có thể xem trường sinh học là cơ sở thông tin được bảo tồn vững chắc của khả năng phục sinh về nguyên tắc sau cái chết, nhưng đã được cải biến căn bản của cơ thể cho sự tồn tại vĩnh hằng về mặt tiềm năng. Điều này đòi hỏi phải cải biến căn bản tiểu hệ thống thể chất thành tiểu hệ thống trường ổn định – năng động, phù hợp với trường sinh học.

Như vậy, một số suy luận có hình thức duy tâm của J.Bernal về sự bất tử cá thể, theo chúng tôi, có thể được giải thích một cách hoàn toàn có khoa học. Cần phải coi tên gọi mở rộng của khái niệm về linh hồn được khoa học giả định là thông tin trường vật chất có tính chất continium, tức là trường tâm sinh học, sự hoạt động của nó chế định tất cả mọi đặc điểm tâm lý của hệ thống sinh học. Nhờ tính continium (khoảng không bị khép kín), năng động và thường biến của mình, tính siêu ổn định của trường tâm sinh học làm cho thông tin ấy trở nên kẻ cùng tham gia sự vĩnh hằng không thủ tiêu được, gắn liền với thực thể – trường tồn tại vĩnh hằng như nguyên nhân sâu xa và cơ sở chung cho sự tồn tại của các cấu trúc vật chất và các cấu trúc trường. Khi đó, trong khuôn khổ của cơ thể, chúng ta có thể hiểu được mối liên hệ giữa thể xác với linh hồn, tức với một tiểu hệ thống vật chất, mặc dù dưới dạng trường phi vật chất. Cách tiếp cận này cho phép loại bỏ tính bất khả tri về sự tương tác giữa thể xác và linh hồn vốn đặc trưng cho các quan điểm duy tâm không nhận thấy sự thống nhất khách quan giữa các thành tố nêu trên của cơ thể sống.

Xét từ lập trường nêu trên, con người là hữu tử ở bên ngoài trường sinh học, và chúng ta không thể nói đến bất kỳ một tiềm năng sáng tạo nào của nó trong trạng thái như vậy. Do vậy, theo chúng tôi, cần phải thừa nhận thông tin trường sinh học, với tư cách thể nền của tâm lý và cơ sở để tạo dựng, cải biến và bảo tồn vững chắc thông tin, là yếu tố cơ bản trong hệ thống quyết định tiềm năng sáng tạo của cá nhân, tiềm năng này tăng lên cùng với quá trình phát triển lịch sử của con người, quá trình làm phong phú thêm nội dung thông tin của ý thức con người trong thực tiễn sản xuất và lịch sử xã hội, trong điều kiện tiến bộ khoa học – kỹ thuật và phát triển kinh tế – xã hội. Nằm bên ngoài những điều kiện như vậy thì sẽ khó hình thành và khám phá ra tiềm năng phản ánh – thông tin sáng tạo của chủ thể, hình thành nó như một cá nhân phù hợp với giai đoạn phát triển thông tin kinh tế – xã hội.

---

[33] J.Bernal, *Xuất hiện của sự sống*, Moscow, 1969, tr. 224.

Chính trên phương diện hoạt động của trường tâm sinh học, chính xác hơn, trên phương diện phản ánh thông tin, chúng ta có thể nói đến bản chất của con người như một hiện tượng xã hội phản ánh quan hệ xã hội trong ý thức chúng ta và trở thành một trong các cấp độ quan trọng của bản chất con người như một thực tại đa cấp độ, mang tính chất sinh học – xã hội. Tổng thể những quan hệ xã hội không thể trực tiếp tập trung trong con người với tư cách bản chất của nó.

Đồng thời những sự giao tiếp, những mối liên hệ, những mối quan hệ (trước hết là quan hệ sản xuất) giữa những cá nhân cũng tạo ra cấp độ chỉnh thể xã hội tương ứng, tuy nhiên, nó tồn tại không những dựa trên các hệ thống vật chất có tác động. Tồn tại của chỉnh thể xã hội này được bổ sung hệ thống có tính chất trường xuất hiện trong quá trình hợp nhất các trường sinh học của những cá thể thành một đại hệ thống phức tạp. Hệ thống này thể hiện là trí tuệ quyển đặc biệt, mang trong mình ý thức xã hội. Tuy nhiên, ý thức xã hội lại chỉ tích hợp phương diện nội dung thông tin của các ý thức cá thể, chính phương diện này phản ánh tồn tại xã hội. Ý thức xã hội hóa ra là một kết cấu tư tưởng, hình thành trong quá trình tích hợp các phương diện nội dung thông tin quan trọng về mặt xã hội của những ý thức cá thể.

Do vậy, dựa trên tuệ quyển, ý thức xã hội có địa vị của một hệ thống xã hội tự hoạt động một cách tương đối và đóng vai trò quan trọng trong đời sống xã hội. Điều này cho phép giả định rằng, cơ sở trường sinh học là quan trọng đối với những hiện tượng xã hội, cũng như sự thống nhất của các lĩnh vực ấy chế định bản chất sinh học – xã hội của con người. Vả lại các thành tố của tiểu hệ thống thể chất trong cơ thể cũng có các trường sinh học vi mô ở cấp độ tế bào, mô, cơ quan. Do vậy, tất nhiên là các nhà khoa học cố gắng phát hiện ra những nguyên lý chung hơn của vật chất hữu sinh so với các nguyên lý có trong tự nhiên. Tất nhiên, lĩnh vực tác động của chúng là các loại trường continium (khoảng không bị khép kín) khác nhau, đặc trưng cho các hệ thống sinh học.

DANH MỤC TÀI LIỆU THAM KHẢO

1. I.Kant, *Phê phán lý tính thuần tuý* – Tác phẩm gồm 6 tập, t. 3, Moscow, 1964.

2. W.G.Hegel, *Bách khoa thư các khoa học triết học*, t.3, Triết học tinh thần.

3. W.G.Hegel, T. IX. *Những bài giảng về lịch sử triết học*, Moscow, 1977.

4. A.Schopenhauer, *Nhãn quan triết học và địa vị của nhà triết học trong xã hội*, t. 1, Phê phán triết học Kant, Moscow, 1993.

5. C.Mác, *Luận cương về Phoiơbắc*. C.Mác, Ph.Ăngghen toàn tập, t. 42, Nxb Chính trị Quốc gia, 2004.

6. C.Mác, *Sự khác nhau giữa triết học tự nhiên Democritius và triết học tự nhiên Epicure* – C.Mác, Ph.Ăngghen, Tác phẩm đầu tay, Moscow, 1956.

7. C.Mác, *"Bản thảo kinh tế – triết học năm 1844"* – C.Mác, Ph.Ăngghen toàn tập, t. 42, Nxb Chính trị Quốc gia, 2004.

8. F.Nietzsche, *Đứng ở phía bên kia cái thiện và cái ác* – Tác phẩm gồm 2 tập, t. 2, Moscow, 1990.

9. W.Wildenband, *Triết học là gì? (Về khái niệm và lịch sử của triết học)"*, Sant Peterburg, 1904.

10. N.Ya.Grot, *Triết học như là một nhánh của nghệ thuật. – Triết học và những nhiệm vụ chung của nó*, Sant Peterburg, 1904.

11. Nguyễn Trọng Chuẩn, Đỗ Minh Hợp, *Quan niệm của Hêghen về bản chất của triết học*. Nxb Chính trị Quốc gia, 1998.

12. Nguyễn Trọng Chuẩn, Đỗ Minh Hợp, *Quan điểm lịch sử triết học của Hêghen*, Nxb Chính trị Quốc gia, 2001.

16. I.D.Rojansky, *Anaxagoras. Cội nguồn của khoa học Cổ đại*, Moscow, 1972.

17. Socolov, *Triết học Cổ đại và Trung đại* // Hợp tuyển triết học thế giới, Moscow, 1969, tập 1, phần I.

18. A.N.Chanyev, *Triết học của thế giới cổ*, Moscow, 1999.

19. Doãn Chính, Lương Minh Cừ, *Lịch sử triết học ấn Độ cổ đại*, Nxb Giáo dục, 1991.

20. Đỗ Minh Hợp, Nguyễn Anh Tuấn, Nguyễn Thanh, *Đại cương lịch sử triết học phương Tây trước Mác*, Nxb Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, 2006.

21. Đỗ Minh Hợp, Nguyễn Công Oánh, Nguyễn Thế Doanh, Hoàng Văn Cảnh, *Tôn giáo phương Đông*, Nxb Tôn giáo, 2006.

22. Đỗ Minh Hợp, *Văn hoá học*, Nxb Giáo dục, 2007.

23. Đỗ Minh Hợp, *Diện mạo triết học phương Tây hiện đại*, Nxb Hà Nội, 2006.

24. Đỗ Minh Hợp, Nguyễn Anh Tuấn, Nguyễn Thanh, *Triết học phương Tây hiện đại*, Cuốn 1. Nxb Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, 2007.

25. Đỗ Minh Hợp, *Triết học hiện sinh*, Nxb Tri thức, 2009.

26. Lưu Căn Báo, *Phridrich Nitsơ*, Nxb Thuận Hoá, Trung tâm Văn hoá Ngôn ngữ Đông Tây, Huế, 2003.

27. Vương Ngọc Bình, *Uyliam Giêmxơ*, Nxb Thuận Hoá, Trung tâm Văn hoá Ngôn ngữ Đông Tây, Huế, 2003.

28. *Các triết gia lớn (les grandes Philosophies)*, Nxb Thế Giới, 1999.

29. Bùi Giáng, *Martin Heidegger và tư tưởng hiện đại*, Nxb Văn học, 2001.

30. M.Heidegger, *Hữu thể và thời gian*, Sài gòn, 1971.

31. M.Heidegger, *Siêu hình học là gì?*, Trong: M.Heidegger. Tác phẩm triết học. Nxb Đại học Sư phạm (Tủ sách triết học Đông Tây), Huế, 2004, tr. 19–88.

32. M.Heidegger, *Triết lý là gì?*, Trong: M.Heidegger. Tác phẩm triết học. Nxb Đại học Sư phạm (Tủ sách triết học Đông Tây), 2004, tr. 189–222.

33. K.Jaspers, *Triết học nhập môn* (do Lê Tôn Nghiêm dịch), Nxb Thuận Hoá, Trung tâm Văn hoá và Ngôn ngữ Đông Tây, Huế 2003.

34. Mill, John Stuart, *Bàn về tự do*, Nxb Tri thức, 2005.

35. Nguyễn Thu Phong, *Minh triết trong tư tưởng phương Tây*, Nxb Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh, 2002.

36. B.Ratxen, *Sự thông thái của phương Tây*, London, 1996.

37. Hoelscher U, *Anaximander và sự khởi đầu của triết học*, Hermes, 1953, t. 81.

38. Hoelscher U, *Cái Logos của Hêraclít//* Varia Variorum. Bài viết tôn vinh K. Reinhard, Koeln,1952.

39. Hoelscher U, *Nghĩa của tồn tại trong triết học Hy Lạp cổ đại*, Heidelberg, 1976.

40. *Chủ nghĩa nhân đạo và nhân sinh quan trong phương Đông và thời Cổ đại*: Hội thảo – Báo cáo/ Halle (Saale), 1977.

41. Jaeger W, *Thần học của các nhà tư tưởng tiền Hy Lạp*, Stuttgart, 1953.

42. Jaeger W, Paideia, *Sự kiến tạo con người Hy Lạp*. Berlin, Leipzig, 1936, t. 1.

43. Jaspers K, *Từ cội nguồn của các nhà siêu hình học. Anaximander. Heraclít. Pácmênít. Plôtin. Ăngsem. Spinôda. Lão Tử . Nagarjina*, Muenchen, 1967.

44. Joel K, *Cội nguồn của triết học tự nhiên từ tinh thần của thần thoại*, Jena, 1926.

45. Joel K, *Lịch sử triết học Cổ đại*, Tuebingen, 1961.

46. Jones H, *Hêraclít* – Đoạn trích 31// Phronesis. Assen, 1972. t. 17. Số 3.

47. Joos P, *Phẩm hạnh, tự nhiên, kỹ năng*. Nghiên cứu về vấn đề quan niệm sống của thời kỳ tiền Hy Lạp, Winterthur, 1955.

48. Jung C. G, *Về thần Apôlô và Điônít*. Tuyển tập. Zuerich, Stuttgart, 1967, t. 6.

49. Kahn Ch. H, *Anaximander và nguồn gốc của Vũ trụ học Hy Lạp*, N. Y, 1960.

50. Kahn Ch. H, *Chủ nghĩa tương đối ngôn ngữ và dự án Hy Lạp về bản thể luận //* Tạp chí triết học mới, Goettingen, 1979. Số 15–16.

51. Kelber W, *Học thuyết về Logos từ Hêraclít tới Origenes*, Stuttgart, 1958.

52. Kerenyi K, *Những anh hùng Hy Lạp*, Zuerich, 1958.

53. Kerenyi K, *Pitago và Óocphê*, Amsterdam, 1940.

54. Kern O, *Tôn giáo Hy Lạp*, Berlin, 1926, t. 1.

55. Kirk G. S, *Hêraclít. Các trích đoạn về vũ trụ*, Cambridge, 1971.

56. Kirk G. S, Raven J. E, *Các triết gia tiền Xôcrát*, Cambridge, 1971.

MỤC LỤC

PHẦN BA

Chịu trách nhiệm xuất bản:
Chủ tịch HĐQT kiêm Tổng Giám đốc NGÔ TRẦN ÁI
Phó Tổng Giám đốc kiêm Tổng biên tập NGUYỄN QUÝ THAO

Tổ chức bản thảo và chịu trách nhiệm nội dung
Phó Tổng biên tập LÊ HỮU TỈNH
Giám đốc Công ty CP Sách ĐH – DN NGÔ THỊ THANH BÌNH

Biên tập nội dung và sửa bản in:
NGUYỄN NGỌC DIỆP

Trình bày bìa:
BÍCH LA

Thiết kế sách và chế bản:
NGUYỄN NGỌC DIỆP

NHẬP MÔN TRIẾT HỌC

Mã số: 7X493Y1 – DAI

In 1.000 bản (QĐ : 16), khổ 19 x 27 cm. In tại Xí nghiệp in – NXB Lao động xã hội.
Địa chỉ : Ngõ Hoà Bình 4, phố Minh Khai, Hai Bà Trưng, Hà Nội.
Số ĐKKH xuất bản : 11 – 2011/CXB/31 – 2054/GD.
In xong và nộp lưu chiểu tháng 5 năm 2011.